

【鄉野雜談、文人逸事與歷史中的狐狸】

狐狸是正？是邪？
狐狸精、狐妖、狐怪、狐魅、狐鬼、狐仙，中國歷史中的狐狸形象多樣，
什麼才是它的原形？

# 狐仙

## The Cult Of The Fox

POWER, GENDER, AND POPULAR RELIGION IN LATE IMPERIAL AND MODERN CHINA

康笑菲——作者
姚政志——譯者・劉祥光——專文推薦

# 狐仙

# The Cult Of The Fox

POWER, GENDER, AND POPULAR RELIGION IN LATE IMPERIAL AND MODERN CHINA

康笑菲——作者
姚政志——譯者．劉祥光——專文推薦

【鄉野雜談、文人逸事與歷史中的狐狸】

狐狸是正？是邪？
狐狸精、狐妖、狐怪、狐魅、狐鬼、狐仙，中國歷史中的狐狸形象多樣，
什麼才是它的原形？

Xiaofei Kang

uthor | 康笑菲
美國哥倫比亞大學東亞系博士，目前任教於美國卡奈基美侖大學。

研究領域為中國近現代的民間宗教，主要關注的議題在於性別與權力的形塑、與性別在現代民間信仰中所扮演的角色，本書為她的第一本著作。

Translator | 姚政志
國立政治大學歷史系碩士，目前就讀於政治大學歷史所博士班。

歷史迴廊 012

狐仙

The Cult Of The Fox

康笑菲 著　姚政志 譯

書屋

## The Cult Of The Fox

POWER, GENDER, AND POPULAR RELIGION IN LATE IMPERIAL AND MODERN CHINA

《狐仙》一定是這個主題最具決定性的作品。
—— 葛瑞爾德．泛登 (Gerald Vinten), Reviews in Religion and Theology

康笑菲給了我們一個有關前近代中國狐仙信仰的上乘之作。
—— 柯若樸 (Philip Clart), China Review International

我有把握，讀了此書的人一定會和我一樣受益良多。
—— 于君方 (Chun-Fang Yu), Journal of Chinese Religions

狐狸在中國歷史的形象是曖昧不明的，
在文人的筆記、傳奇故事與地方志記載中，
牠有時化作年輕貌美的女子，以色誘人；
有時是白髮老翁，看似飽學之士；有時為禍害；
有時卻能施行法術行醫助人，叫人無法捉摸。
老百姓對其又愛又怕，要不敬而遠之，
要不就是小心翼翼地祭拜牠，
供奉狐仙的信仰因而漸漸形成……。

本書作者爬梳了各種文字史料，
回顧狐仙信仰在中國最早的起源、
發展和祭祀範圍的擴張，進而談及其背後的文化意義。
全書以優美的筆調形塑了狐仙信仰在歷史中的樣貌、
與民間信仰在傳統中國社會中的影響力，
是一本結合了歷史研究與鄉野傳說的人文

ISBN-978-986-6614-45-3
9789866614453 00320
RH12 NT$320







博雅書屋　五南文化事業

狐仙

# The Cult Of The Fox

POWER, GENDER, AND POPULAR RELIGION IN LATE IMPERIAL AND MODERN CHINA

狐仙



The Cult Of The Fox

ISBN-978-986-6614-45-3
9789866614453 00320



歷史迴廊



# 狐仙

# The Cult Of The Fox

POWER, GENDER, AND POPULAR RELIGION IN LATE IMPERIAL AND MODERN CHINA

康笑菲｜作者

姚政志｜譯者．劉祥光｜專文推薦

# 推薦序

「妳這個狐狸精。」小時候看電視劇或電影，無論男女愛情戲或是家庭倫理劇，均會常聽到這句臺詞。多年之後，物換星移，電視機從黑白變成彩色液晶，這句臺詞仍然獲得編劇的垂青。在大衆的印象裡，狐狸似乎一直跟媚惑、狡詐、邪惡脫不了關係。口語或成語中的「野狐禪」、「狐狸尾巴」、「狐群狗黨」、「狐假虎威」、「兔死狐悲」、「與狐謀皮」、「狐奔鼠竄」、「狐唱梟和」、「城狐社鼠」等等，對狐狸形象的描述更沒一句好話。狐狸天性如此，還是被「汙名化」？透過康笑菲教授這本豐富、迷人，又趣味橫生的大著，娓娓道來，述說狐狸／狐精／狐仙在中國歷史上的演變，讓我們恍然大悟，原來如此！

作者在本書所要談的，自然不限於上述所說。康教授追溯有象徵意義的狐狸至少出現在《山海經》的記載中，「其狀如狐而九尾……能食人；食者不蠱」。意思是說，九尾狐會吃人，但如果人吃了牠，能不爲蠱毒法術所害。可見狐狸肉有醫療、辟邪的作用。到了漢代，狐狸反成了吉祥的預兆，而且還帶有道德寓涵，例如狐死首丘，指的是不忘本。隨著時光流轉，狐狸的色彩益發多樣，會附身，能變身，好搞怪，引起大亂，也可變男變女，勾引異性，色誘同性。狐狸變化多端的特質屆至魏晉南北朝大體具備。

既然狐狸如此「多才多藝」，在一些人眼中就升格爲神明，在另些人眼中，降階爲鬼怪，這樣的歷史演變應屬合理。換句話說，如果人們對狐狸的看法較正面，牠就是「狐仙」；反之，就稱爲「狐精」。狐精只會給人麻煩，有時還攪出大亂子；狐仙給人好處，往往讓人發財，不過那些好處有時見不得人。簡單

地說，狐狸的形象亦正亦邪，但往往就流於正邪不分，而上不了檯面。試想：在過去的社會裡，如果某家發財，對外宣稱是因爲拜了狐仙／狐精，這多難爲情呀。然而有趣的也在這裡：雖然狐仙會搗蛋，帶來麻煩，讓人生病，或引來家庭失和，因此看似淫祀（不合禮法的神祇），但它給人財富或治人病痛的一面很有吸引力，所以人們暗地裡偷偷地供奉。不僅如此，從男性的角度去看，狐狸精太美了，具有顛覆家父長制的本事，搞得天下大亂。就這點來說，狐精是爲屈居下位的受壓抑女性發言。而且，雖然狐仙常被看成淫祀，但別以爲官員一定敵視狐精。如果你操守有問題，牠會掀你的底，讓你丟官；如果新官上任，強壓地頭「狐」，牠可是會偷走官印，那就別混了。所以官員面對狐精，最好小心翼翼地供著。供得牠滿意，還會幫官員辦案，替他抓賊，讓他仕途順利。結果許多傳統官衙裡的小角落，往往擺了狐仙壇——誰不想官運亨通呢。林林總總圍繞狐狸發生的趣事，都在康教授筆下一一細說分明。相信讀者必然讀得津津有味。

我奉作者之託，撰寫中譯本序言。爲了不使這篇譯序淪於純學術應酬文字，以下提出三點觀察，或和作者商量，或爲本書補註。畫蛇添足之譏，不免爲識者所笑。

本書第四章討論狐與巫覡的關係，指出狐仙會憑附到巫覡／靈媒身上，替人治病或指點迷津。所以說狐是主，巫是從，狐巫須奉祀狐仙。唐代元稹（七七九～八三一）的詩文中有二首都是以〈賽神〉爲題，描述唐代巫風興盛，巫覡橫行的情形。其中一首說：「村落事妖神，林木大如村。事來三十載，巫覡傳子孫。村中四時祭，殺盡雞與豚。」而巫覡作法後，「狐狸得蹊徑，潛穴主人園。腥臊襲左右，然後託丘樊。」（《元氏長慶集》，卷一。）從這個描述看來，狐狸是受了巫覡的影響，跑來攪局，弄得狐臭薰天。這和第四章所描寫明清時代，狐爲主，巫爲從，狐巫祭祀狐仙的情形倒過來。但狐狸和巫覡的淵源倒是甚早。這首詩所寫，或許是冰山一角而已。此外，北宋梅堯臣（一〇〇二～一〇六〇）也有詩談到狐狸



與巫，節引如後：「老狐依叢祠，妖神起百怪。巢梟助鳴聲，穴兔資狡獪。巫紿神靈言，俗奏飲食拜。三年空禱祈，萬疾無愈差。」（〈幽廟〉，《宛陵集》，卷三八）。在這段描繪裡，似乎「巫假狐威」而得利，那個巫有可能就是狐巫。把兩條線索列在這裡，有興趣的人可以繼續研究。

本書結論部分談到狐仙信仰也傳到日本，稱爲「稻荷（いなり）」，廟中祭祀的就是狐狸，這點和中國的狐仙壇中不見狐狸圖像很不同。最近無意間問家母是否聽過稻荷信仰。她竟然回說不僅聽說過，還玩過這樣的遊戲。她還說，小時候一群同學或朋友會玩請狐狸的遊戲，叫「狐狗狸遊戲（コックリさん）」。例如要考試了，想問考題是什麼，或是掉了東西，問問跑到哪去，就會玩這遊戲。玩這遊戲時，須在地上鋪一張紙，上面有日語的五十音、「一、十、百、千」與「東西南北」等字，擺一支筷子讓它自己跑。這種遊戲聽來像是中國的紫姑信仰或是臺灣的碟仙。家母是在臺灣受日據教育，居然有此經驗，足見稻荷信仰在日本普遍的程度，可以渡海來臺，在學生中流傳。家母還說，去「稻荷神社（いなりじんじゃ）」祭祀，須攜「油揚（あぶらあげ）」（油炸豆腐，有點類似臺北淡水特產「阿給」）獻上。遊戲前須請狐（きつめ），也是要用「油揚」請神。這點和中國祭祀狐仙，用蛋、雞、酒等華北農民視爲奢侈品者差異頗大。日本許多地方都有狐仙廟，最大的一座在京都，叫「稻荷大社」。這點也和中國人把狐仙壇隱在私密角落，有很大的分別。

此外，書中未及且值得加上一筆的是，朝鮮半島也有狐仙信仰。最近因教學和研究，翻閱一些書籍，無意中在一本韓文的巫術神祇畫冊中看到狐仙畫像（韓國人也稱「狐仙」）。該圖來自韓國某座墓的墓室中，圖中的狐仙是男性，兩旁各有一名年輕女性，圖像較小，最下面是兩名圖像更小的女性。（見金泰坤編，《韓國巫神圖》（漢城：悅話堂，一九八九），頁五四。）就這點而言，韓國狐仙信仰在畫像方面與

在中國所見者較相似，都是變身爲人。狐仙信仰應該是從中土傳到朝鮮。看來該信仰小是小，且看似不經，對發揚中華文化還扮演個角色呢！

康教授對於狐狸信仰的興趣起源甚早。還記得一九九〇年代初期一起在紐約讀書時，她就說要做狐仙研究，讀了作者的序和導論，才知道她還有母親及外婆的「加持」，內心不免想：「嗄，眞是『家學』淵遠呀。」這話半是玩笑，半是眞。說是玩笑，是打趣她描述母親幼時的狐仙經驗，以及提到外婆請狐仙治癒其舅之病，又給她說了許多民間故事，讓她後來開花結果，寫成本書。說是眞話，是因爲讀到她在本書第二章分析「狐仙兒」一詞的寓涵時，不禁拍案叫絕，只有康教授說得出其精采處！因爲南方人說北京話，且毋論尖團不分如區區者，再怎麼字正腔圓的人，也壓根兒不會把狐仙說成「狐仙兒」，遑論其言外之意。康教授是北京人，生於斯，長於斯，經她分析，狐仙兒活神活現地出現於北方人的日常生活裡，讓我們南方人大悟那些不會出現在文獻裡的多重意思。康教授的功力，讀者慧眼在我之上，自可從本書中體察。但是對「狐仙兒」的分析，可說是斯人方有斯學，忍不住表而出之。

閱讀本書是個愉悅備至的過程。從紐約回臺後，與笑菲及其夫婿王威未曾再謀面。捧讀之際，固然一面學習新的知識，又一面憶起二人當年聊天談笑的畫面，彷彿回到校園某個餐廳裡和笑菲閒聊。近奉其囑，爲本書作一中譯序。聞其言大駭，何能當此？驚魂甫定之餘，寫上一些文字，奢望能給本書添個註腳，略副老友雅意。姚政志先生譯筆忠於原文，區區嘗經眼並稍加修飾，亦庶幾不離笑菲生花妙筆過遠也。

劉祥光

二〇〇九年十月　臺北木柵



# 英文版謝辭

我非常感謝韓明士（Bob Hymes），他是一位鼓舞人心的學者、一位激發靈感的老師，和一位大力支持我的朋友。我也非常感激我在美國哥倫比亞大學的其他老師和論文審查會的評審委員：狄百瑞（William de Bary）、保羅．羅熱（Paul Rouzer）、錢曾瑗（Michael Tsin）、吳百益、商偉、孔邁隆（Myron Cohen）和韓森（Valerie Hansen）。我也要向康豹（Paul Katz）表達至深的謝忱，他一再地鼓勵我、支持我，而他對本稿不同版本的評論大有助於完稿。

以下的人讀過全部或部分的拙作，並從歷史和文學的視角賜予無價的評論：康儒博（Robert Campany）、裴志昂（Christian de Pee）、劉劍梅、蘇堂棟（Donald Sutton）、宋怡明（Michael Szonyi）、田曉菲、張東明和哥倫比亞大學出版部的一位審稿人。施珊珊（Sarah Schneewind）熱腸地讀過原稿好幾次，並提供不少眞知灼見。她和瑞秋．史奇尼文德（Rachel Schneewind）也在我寫作的各階段提供我編輯上的協助。拙作也在亞洲研究協會（Association for Asian Studies）的幾場討論會中，與趙昕毅、杜思博（Thomas Dubois）、郭啓濤、姜士彬（David Johnson）、祁泰履（Terry Kleeman）等人的學術交流中得到不少啓發。韓瑞亞（Rania Huntington）和李劍國慷慨地與我分享其作品和資料。傅凌智（James Flath）和陳霞親切地給我圖像資料的線索。哥倫比亞大學出版部的溫蒂．洛克爾（Wendy Lochner）、列斯．克利澤爾（Lesley Kriesel）和克里斯汀．莫勒克（Christin Mortlock）很有耐心地指導我如何將稿本轉換成排印本。

我也想向在馬里蘭州聖瑪莉學院（St. Mary's College）一群出色的同事表達謝意。我在尋找出版商的時候，克里斯汀・亞當斯（Christine Adams）、琳達・霍爾（Linda Hall）、查克・侯登（Chuck Holden）和湯姆・布雷特（Tom Barrett）給我建議。傅京起協助我和北京的學術單位聯絡。除了在我們長年的通勤時間提供不少專業建議之外，蓋爾・沙費吉（Gail Savage）還讀了導論。她身爲一位非研究中國的專家，給我提供了極爲珍貴的見解。潘・希克斯（Pam Hicks）、珊蒂・羅賓斯（Sandy Robbins）、露西・邁爾斯（Lucy Myers）和傑夫・克里索夫（Jeff Krissoff）是難得的行政和技術後援。

一九九七至一九九八年我到中國做研究及民族學調查，是受哥倫比亞大學海外旅遊獎學金的補助。二〇〇一年和二〇〇二年到中國的移地研究則是得到聖瑪莉學院師資培育獎助金的支持。待在中國那段日子，孫欽善、王嵐、張玉藩和張弘泓諸教授在北京大學給我一個溫馨的學術安身之地。顧青、劉心明、張瑋和詹怡萍協助我找到珍稀資料。表兄李廣鑫安排我到妙峰山做田野調查，在榆林的受訪者也待我極爲友善。

當我第一次來到美國時，有幸跟隨加州大學聖塔巴巴拉分校（University of California at Santa Barbara）的傅佛果（Josh Fogel）、劉平鄰、白先勇、威廉・包威爾（William Powell）、杜國清和楊美惠諸位教授念書。他們每人都以不同的方式，用清新的想法和親切的態度對我循循善誘，而白教授更是對我「洗腦」。尤其，我更是欠艾朗諾（Ron Egan）教授極大的人情，他以親切、耐心和嚴格的標準引領我進入學術的殿堂。他一直是我心目中老師和學者的典範。我也很感謝艾朗諾夫人陳毓賢女士（Susan Egan）。這些年來，她同樣地支持我，我打心底尊崇敬仰其人其才。

若不是鮑伯・歐爾（Bob Orr）、邦妮和杰克・歐爾（Jack Orr）的協助，我不可能來到美國。他們協助



我在一九八九年「六四事件」餘波盪漾之際離開中國，歡迎我的家人加入親切的歐爾（Orr）家族，並以溫情和支持款待我們。我也深深地感謝卡蘿・黃（Carol Huang）在我待在哥倫比亞大學和離開之後給我的鼓勵和支持。在中國，姻親王克鑄和楊肅庄在我數度前往北京之際，於溽暑難當之時，花了許多工夫充當臨時保姆，讓我能輕鬆地到處旅行和寫作。我的小姑王曉晴和她丈夫劉彤芃幫我掃描圖像材料。舍妹康研菲和康戰菲助我良多，脫去我肩上顧家的重擔，讓我在工作上心無旁鶩。最重要的是家父康繼東和家母李兆霞，總是讓我予取予求，陪我渡過事情和生活的高潮與低谷。對他們，尤其是先父未及親睹本書殺青，我所說的一切，都沒能報答他們對我的愛和關懷。我也感謝我的外祖母，親愛的姥姥。我小時候沐浴在她無盡的愛、關懷和好多有趣的民間故事中。我最初對狐仙和鬼怪的興趣可遠溯回她的啓蒙。爲了紀念她，本書就以她的故事開場。

最後，我的丈夫王威這幾年來，用其信心、幽默、機智的對話和無條件的支持在在鼓舞著我。小犬王雨楓在我完成博士論文的那年出生，陪著這本書一起長大。他開朗的笑容、奇妙的想法和自己畫的許多「小書」，一直鼓勵、陪伴著我。我將這本書題獻給這兩人。

第一章中的一部分，先前已以 The Fox (*hu*) and the Barbarian (*hu*): Unraveling Representations of the Other in Late Tang Tales 爲題，發表在 *Journal of Chinese Religions* 27 (1999): 35-67中。第五章中的一部分，曾稍加修改，以 In the Name of Buddha: The Cult of the Fox at a Sacred Site in Contemporary Shaanxi 爲題，發表在《民俗曲藝》(*Journal of Chinese Ritual, Theater, and Folklore*) 138 (2002): 67-110 中。

# 中文版謝辭

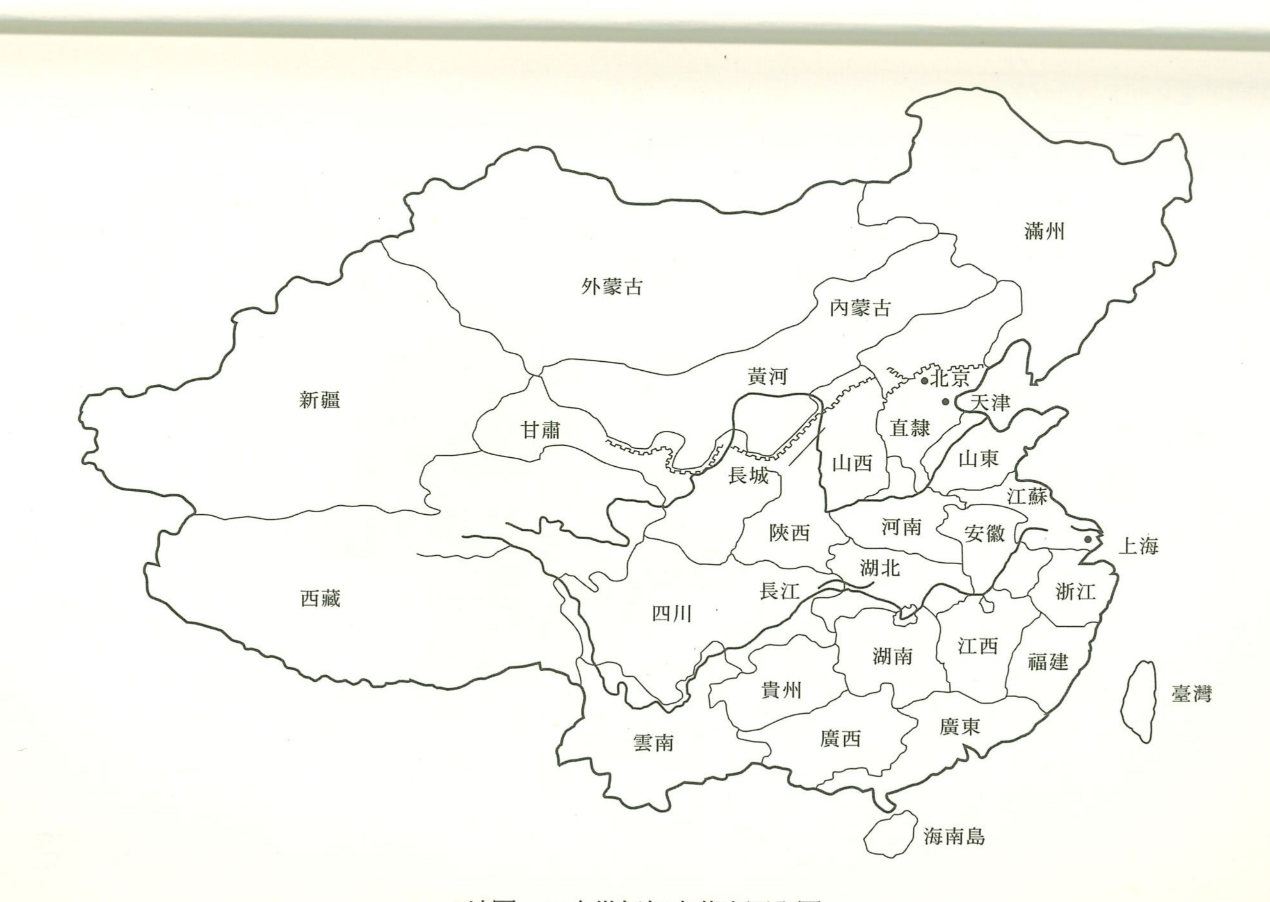
祥光與我師出同門，但一直走在我的前面。一九九二年我初到哥大，他已經在做畢業論文了，一起在哥大的二、三年間，我在選課、投師、定題、考資格考等方面一路多蒙他的諸多指點，受益良多。祥光爲人既誠懇敦厚又詼諧幽默，跟我們夫婦很投緣，經由他，我們在紐約認識了不少朋友。可惜不久祥光畢業回臺任教，我又在寫論文期間追隨外子到加拿大，遂斷了聯系。去年先接到祥光的電子郵件，不久博雅就來詢問版權的事，直到年初祥光的高足姚政志君來信索要譯本所引中文材料，我才恍然：此書的中譯本，全憑祥光從中推薦，鼎力玉成。時隔多年，祥光仍是當年那個在哥大的諄諄學長，有這樣的學長在前面一路提攜，幸莫大焉！中譯本我還沒有看到，但我相信祥光，也就相信政志和博雅。

感謝祥光，感謝政志，感謝博雅書屋。

康笑菲

二〇〇九年十月十八日於匹茲堡

# 目次




地圖：二十世紀初中華帝國全圖

# 導論

我的母親回想起，一九四〇年代，位於北京郊區的老家後院有間小廟，其中奉祀當地人稱之爲「仙家」的狐精。她小時候每每避之唯恐不及，不得不經過時，總是拔腿快跑，看都不敢看。她怕如果靠得太近，會觸犯神明，使她遭到傷害和災難。然而，就如同害怕狐仙可能降臨的禍害，一般人家認爲留著這間小廟可以帶來好運和財富。舅父在十四歲生了一場大病、發著高燒時，外婆就準備祭品到狐仙廟拜拜。母親告訴我，當晚，外婆便夢到一個灰髮白鬚的男人降到舅父床邊，用他的長袖子輕撫他的臉頰。隔日，小男孩的高燒便退了，很快地恢復健康。家人相信，那個白鬚的男人就是狐仙。

一九九七年回到中國做研究之前，我未曾聽過這個故事，也沒問過家人狐仙信仰之事。對母親和許多華北的平民百姓而言，這樣的事情在家庭史方面是不值得，亦不堪一提。畢竟，狐仙崇拜在民國時期和新中國建立後被貼上了「封建迷信」的標籤，加以禁止。然而，當檢證了明、清及民國時期的筆記小說中衆多的狐精故事後，這個關於曖昧狐精的家庭故事，事實上反映一個曾經深深地影響華北地方幾百年生活的傳統。

## 兩面狐、淫祀以及文化多元性

對中國人來說，狐狸長期以來就有「曖昧」的性質，牠們漫遊在荒野間，無法馴化成家畜，卻捕食人類飼養的牲畜，在人群衆居處造窩，並展現出如人類般的慧黠。在一般的印象中，自然與超自然的狐狸之



間並沒有明顯的界限。著名學者及熱中於狐狸故事的編纂家紀昀（一七二四～一八〇五）對這生物的兩面性作了如下的結論：

> 人物異類，狐則在人物之間；幽明異路，狐則在幽明之間；仙妖殊途，狐則在仙妖之間。[1]

狐狸的兩面性在歷史過程中已經產生了種種詮釋。舉例言之，口頭用語「狐狸精」，暗示所有人都承認一個女性擁有令人迷惑的美貌和毀滅性的色誘力量。另一個用語「狐仙」（按字面上講，是狐仙、狐神或狐精），就像文字傳達給我們的意思一樣，不只是對良狐的敬稱而已，這個用語也帶有取悅惡狐的含義。與狐精和狐仙信仰相關的資料，描繪出相當複雜，又自相矛盾的圖像。遭遇到狐精的人，可能會落得精盡人亡的險境，或是一場男歡女愛，也可能結爲連理。狐精可能會幻化成女人或男人，以年輕或年老的樣子出現；祂們幾乎和人類一樣多變。某些時候，祂們有如鬼魅，糾纏迷惑人類，使人們生病或死亡；有些時候，祂們又扮演祖先的角色，給予人們財富和成就。有時候，祂們以女神的樣貌出現，確保凡人有子嗣，給人治病；或是以白鬚灰髮的男人模樣出現，指出康莊大道，或給予道德訓誡。就一個妖魔出身的神明而言，祂們在某些場合會被祭祀，在某些場合又被驅逐出境。

不論在地方層級或是國家層面，都談及狐精的兩面性。據現代動物學的研究發現，幾乎中國全境都有狐狸存在，但是，自中古時代以來，華北地區的人就相信狐狸天生具有靈性。牠們的足跡在長江以南就較爲罕見了。[2]現存的中古狐精傳說，幾乎都以華北爲背景，而一則十世紀的俗諺則如是說：「（長）江南無野狐，江北無鷓鴣。」[3]這樣的看法延續到明清時期。即使在十九世紀末和二十世紀初，狐仙信仰已經傳布到中國的其他區域，但在當時仍被視爲是特盛於華北的信仰現象。華北和東北（現在的黑龍江、吉林和

遼寧等省，以及內蒙古東部地區），各家各戶、每村每里，多以不同的特性和不同的名號祭祀之。祭祀狐精是個人的、家族的、地區的和區域的風俗習慣，經常因人、因村、因地而異。不過，狐仙也因爲文人筆記、戲劇和通俗小說善於描述其靈力和魅人之術，自中古時代起已傳遍中國，人盡皆知。

狐狸一直是中國文學研究中一個相當常見的主題，而且經常用其魅惑人的美色來當作人們企圖控制無止盡的欲望而不斷掙扎的例示。[4]然而，狐仙作爲已延續千年之久的宗教現象，或是鄉土宗教習慣和與之有關的文學作品之間的關連則吾人所知甚少。[5]因此，本書將焦點放在十六世紀到二十世紀初華北地區的狐仙信仰。傳統上，中國的官員和菁英對此種奉祀如此多變的神祇行爲，目之爲「淫祀」。「淫」字可以被解釋成「非法的」、「過度的」、「放蕩的」、「不入流」或「不合禮的」。[6]幾個世紀以來，這樣的信仰一直是國家禁止、鎮壓的對象。然而，它們反覆出現在歷史紀錄中，證明官方的作爲終歸徒勞無功。以狐仙信仰爲例，筆者在方法上對性別被用來建構宗教權威抱有高度興趣，檢驗這個淫祀如何顯露中國宗教的本質。經由淫祀和性別的主題，筆者要在陳述中國文化的常與變中，探索這個形象曖昧的宗教象徵所扮演的角色和意義。

作爲一個受崇拜，也受驅逐的對象，狐精和許多其他中國宗教中的神祇一樣，共同享有淫祀的特性。舉例來說，自宋代以降，狐精就被認爲是江南五通神在北方的翻版。不論是出沒的地點或方式、魅惑人，以及給人一筆橫財等，許多方面都如出一轍。[7]狐精也和女性的危險力量牽連在一起，而這個力量是透過靈媒來表現的。在這裡，狐精被視爲是華北一位女性神祇——碧霞元君的屬下，而且常被當作碧霞元君的另一個形象。[8]此外，華北農村有時候也會將狐精和浙江的五瘟使者、安徽的五猖，或福建的五帝放在一起，認爲祂是專行施瘟與收瘟的神明。事實上，在清末民初，狐仙經常與其他四種動物同祀——以五爲一組的



形式出現的地方信仰，稱之爲「五大家」。[9]

儘管有那麼多的相似之處，狐仙信仰還是有其特別的地方。狐仙信仰以華北爲根據地，在帝國時代晚期從未像江南的五通神信仰般被政府大肆鎮壓。又狐精出現的形象，亦男亦女，也亦老亦少。比起五通只以年輕男子的樣貌出現，狐精更爲多彩多姿。此外，五通主要在家庭的場域施展其多變的魔力；反之，狐精則活躍於各個角落，騷擾住家、旅店和官署中的人。狐精優游所在的華北特有的經濟和文化條件，也對這個信仰的發展和傳播有不同的影響。首先，狐仙信仰在華北，不像福建的五帝和安徽南部的五猖信仰，有強力的宗族組織和紳商團體支持。其次，十九世紀末和二十世紀初，狐精在華北許多地方作爲一個財富之神，幾乎不曾顯露出一丁點兒與中產階級道德有關的形象。在高度商業化的江南，中產階級的道德則在五通神形象的轉變上留下了痕跡。與之相反，狐精經常侵入官署，似乎反映華北各種大大小小的地方民變。這些民變是縈繞政府官員的夢魘。到了晚清，官員們便獻給了狐精「守印大仙」的封號。

許多歷史學者和人類學家認爲中國在晚帝國時期經歷了一個逐漸升高的社會整合和文化同質化的過程，而且帝國政府、官員、士大夫和獲封的僧道則是主要負責發揚和傳播官方標準與詮釋的中介人。[10]然而狐仙信仰不只顯露出這些代理人在承擔控制地方信仰的成效上有限，而且更重要的是，狐仙信仰挑戰文化具有潛在一致性的說法。有些學者已從一些著名菁英信仰的研究，以及／或從資料上比起小小的華北狐仙信仰更爲豐富的華南與臺灣的研究方面來反駁這種假設。他們不將單一的社會群體或組織當作一種標準化權力的化身，而是要求我們將注意力移至信仰和習慣形成的實際過程，也將注意力轉到人是文化的行動者的角色，因此，他們從宗教模式和體系的寶庫中，依據「他們在社會上的位置和對宗教與世俗權威的看法」，各有不同的抉擇。[11]

結合這些理論和狐仙信仰所作的研究，是爲中國的宗教和文化尋求新解。其結果顯示，文化融合的過程與變異性的產生二者密不可分。借用魏樂伯（Robert Weller）的話，就信仰行爲而言，「滋養了一塊多重意義的大肥肉，開啓了許多詮釋的可能性」。[12]藉著檢視在地方和國家狐仙信仰的現象，筆者要區別平民百姓、靈媒、官員和士人在信仰活動中所扮演的不同角色。一方面，人們爲了發揚這個信仰的效力，並合理化他們的追求，使用官式語言和公認的標準去強化和合法化那些具有淫祀內涵——像是狐仙——的地方信仰力量。另一方面，人們發現，單是透過個人的能力與爲了個人的目的而召喚神的靈力的確有其困難。他們一貫地抗拒標準化神祇，反藉由將原因歸向他們個人的、地方的和不完美的特質，也藉由創造新的次級信仰，隨時隨地將淫祀的力量留在伸手可及之處。各行各業的人有意識地操作狐精的性別象徵，以成功通過家庭和地方共同體的道德及政治秩序，並建構國家與社會的關係。

## 「游移」的力量

人類學家和歷史學家均曾強調「模糊不清（betwixt and between）」在文化研究中的重要性。譬如道格拉斯（Mary Douglas）就認爲在確保社會與道德秩序方面，跨越界線的動物和神靈至爲重要。她認爲，在一個既成的社會裡，那些被認爲模稜兩可和邊緣的存有（人或物），在儀式上容易被當作是不潔的，會玷汙既有的原則。像這樣存有的邊緣性，會對現存社會結構的主要模式造成危險，也釋出力量。[13]特納（Victor Turner）更進一步發揮邊緣性和儀式的象徵意義。他認爲儀式是由幾個同時包含許多不同意義的關鍵象徵組成的。唯有將這些儀式象徵和社會經驗聯繫起來，才能破解這些象徵的隱晦意義。[14]他也發揚了「閾限（liminality）」的概念：

> 閾限或閾限人（「門檻之處的人」）的特徵不可能是清晰的，因為這種情況和這些人員會從類別（即正常情況下，在文化空間裡為狀況和位置進行定位的類別）的網狀結構中躲避或逃逸出去。閾限的實體既不在這裡，也不在那裡；他們在法律、習俗、傳統和典禮所指定和安排的那些位置之間的地方。作為這樣的一種存在，他們不清晰、不確定的特點被多種多樣的象徵手段在眾多的社會之中表現了出來。在這些社會裡，社會和文化上的轉化都會經過儀式化的處理。所以，閾限常常是與死亡、受孕、隱形、黑暗、雙性戀、曠野、日食或月食聯繫在一起。[15]

換句話說，游移代表一個閾限的階段，一個既非此，也非彼，或者兩者兼而有之的階段。那是一個允許人們從一個狀態改變成另一個狀態的儀式性階段。因此，人們可以重建這個世界的秩序，並獲得新力量把日子給過下去。閾限的情況和角色容易被認爲是「危險、不吉利的，或是會玷汙尚未納入閾限脈絡的人、物、事件，以及關係」。在大衆文化和平民文學中，閾限的情況和角色經常與像是巫師、靈媒、變把戲的人和小丑這樣的邊緣團體連結在一起。他們來自社會底層，然而卻被認爲具有弱勢者的儀式性力量，足以顛倒既存的社會結構並表達出文化的對立面。[16]

傅柯（Michel Foucault）和布赫迪厄（Pierre Bourdieu）也說明在社會實踐中權力如何被行使的種種方式。就傅柯來說，權力並非掌握在個人、某個社會團體、法律或國家手上。更確切地說，權力乃無所不

在，滲入生活的每個層面。權力必須被理解成「在其運作的階層與其本身組成的體制之內的多重支配關係」。[17]抵抗乃嵌存於權力關係交織而成的濃密網絡裡，並呈現出不同的形式：暴力、自發或妥協等三種形式。正如這張網橫貫政府機關和公共團體，「大量的抵抗點也橫貫在社會各階層和個人當中」。[18]布赫迪厄在卡拜爾人（Kabyle，巴巴里人的一支，居於阿爾及爾東部）的研究中，辨別出在社會中運作的兩種權力模式。官方權力屬於男人，來自正式的家族階級結構，並且和「公正、集體、公認、法定利益結合在一起」。但是，實際上，被歸屬於女人、代表「利己、私人、特殊利益」等的非官方權力也經常在「披著官方權威的外衣下」運作。人們能夠運用「官方化的策略」，組成最大的可能團體，以符合集體利益，或是基於私人情況，部署合適的「非官方權力」。布赫迪厄將他的發現運用於一般的人類社會組織，他總結說這些權力是由「習慣性（habitus）」產生和決定的。習慣性被當成文化的所有項目，人類從文化的所有項目中發展出無止境的策略，用來處理生活中的大小事，維繫社會的凝聚力和結構。據布赫迪厄所說，性關係與兩性關係具有其社會和政治意義，反映在家庭和公共空間中的世俗性和空間性的排比之中。[19]

史考特（Joan Scott）呼應傅柯和布赫迪厄，亦強調性別作爲一個分析範疇的重要性。她將性別定義成「是奠基在兩性差異之認知的社會關係之基本元素，也是表明權力關係的原始方法」。[20]換言之，性別關係的結構牽涉到階級、血統、種族特點、宗教、政治，以及任何社會的每個方面的概念化和理論化的過程。一般來說，一般的宗教象徵與文化象徵彼此不斷地磨合和競爭，產生多層次的詮釋。這些象徵著在一個既存的歷史脈絡裡，人類代理人和社會制度之間的權力關係。

這些學者從不同的角度，提供超越習以爲常的菁英與大衆界線之理論工具，也讓我們能研究中國社會在權力運作上對狐精的不同挪用（appropriations）。懼怕卻崇祀之，狐精體現了從在家庭生活中的女兒與媳



婦，到社會中大部分的妓女、戲子、靈媒、移民和亡命之徒的通俗觀念。狐仙信仰庇護了遊走在道德灰色地帶的欲望追求，像是性交易，或是偷這家給那家。因爲人們相信狐精傳布祕密宗教、煽惑叛亂或占用官署，故也象徵政治上的可疑行爲。職是之故，筆者會指出，帝國晚期與近代中國的社會中，在日常生活裡行使狐精的力量，牽涉到協商、保衛及挑戰既成的社會與文化界線如此複雜的過程。

再者，筆者研究狐精的力量是如何在祭祀與驅除的過程中產生，而不是把它視爲某個特別的社會集團或公共機構特有權力。筆者特別強調的是人們如何在其社會和宗教生活的脈絡中想像狐精的力量。在關於祖先、鬼、神及女神的特定脈絡下，他們對狐精反應的方式，不似他們用在鬼神身上的正式標籤及頭銜，而是使狐精充滿了公衆與私人的意義。如同狐精自由地穿梭於性別的界線，祂們的力量也被用來定義社會與宗教活動中，官方與非官方，私人與公家，以及道德與缺德的行爲。祂們的邊緣性具現了日常生活中的文化衝突和妥協。狐精信仰的實踐，以多種多樣的祭祀、除魅活動，以及描述狐精的文字爲其特色，透露出中國社會裡大衆對權力競爭關係的多元概念，同時也讓我們清楚地洞察中國人建構社會秩序和文化價值的複雜方法。

## 史料與方法

任何研究中國地方信仰的人都會面臨材料不足的問題，狐仙信仰的研究尤其如此。在整個中國歷史

中，由於狐仙乃屬於儒家「不語怪力亂神」的範疇，只驚鴻一瞥於政府檔案、正史、地方志、道教和佛教經典，以及文人文集等正式文類中。也如同筆者在接下來各章將揭示的，狐精的祭壇通常設在不重要且私密的場所，像是後院、門邊，或是臥室，而且是以像是木箱、無名的木牌，或是乾草堆等極爲簡略的形式來呈現。這些祭壇均是將就的，搭起來容易，拆得也快。在公開的場所祭祀時，狐精通常被指定爲某顯赫之神的陪祀。與狐仙信仰有關的這些特徵暗示，其崇拜行爲不唯可能被視爲不正當，也不會在地方志中單獨列出或記錄在正規的檔案裡。筆記形式和志怪形式的軼事作品，作爲官方史料以外的小說，是方便讓文人自由談論狐仙信仰，收錄各種與狐精有關的淫祀習俗的文體。三者形成了最豐富的史料來源。[21]清末民初間，地方風俗和宗教活動變成歷史學和人類學研究的重要主題時，狐仙信仰的習俗也開始出現在地方志和學者、傳教士的作品裡。故筆者研究清末民初華北地區的狐仙信仰，便大量運用這些筆記小說，其他形式的材料則作爲輔助。有時候，筆者有意地將近代方志、人類學紀錄和傳教士的報告放在一起，與早期的筆記小說做比較，以論證可能的歷史相似與延續之處，以克服自前近代以來史料不足的困擾。

筆記小說作爲歷史紀錄的有效性，現今已廣爲研究中國歷史和宗教的學者接受。康儒博（Robert Company）在其劃時代的中國中古早期志怪小說研究裡，對向來認爲志怪小說不過是虛構作品的觀念投下震撼彈，並證明志怪小說是被編輯用來使不同的宗教和政治議題臻於完整、可證實的歷史記述。[22]戴維斯（Edward Davis）主張宋代的軼事總集——《夷堅志》，基本上並非民俗傳說，而是一種「與傳記、墓表和墓誌銘等公開文件相反的主觀經驗紀錄、私人生活文件」。[23]韓明士（Robert Hymes）也利用《夷堅志》，主張筆記和志怪是一種特殊形式的史學，讓文人用以討論神祇、鬼怪和其他五花八門、不登正規文類的主題。[24]



傳統筆記和志怪文類裡確實有其眞實性。許多明清時代狐精故事的編纂者採取類似編寫正史時所用的嚴謹態度和格式。他們向各種各樣的人蒐集故事，下自貧農，上至高官；從家庭主婦與僕役到行商和僧侶。他們力求正確無誤地謄寫那些故事，謹慎地查考其提供者和推薦者的身分，主張忠於眞相的精神。[25]

清代的筆記小說被區分成兩種相對的類型：一種是以蒲松齡（一六四〇～一七一五）的《聊齋志異》（以下簡稱《聊齋》）爲代表，另一種則是以紀昀的《閱微草堂筆記》（以下簡稱《閱微》）爲代表。[26]二者均屬搜羅狐仙故事的大宗，吸引大量的後輩加入其行列。《聊齋》在文字的排比和情節編排上繼承唐代傳奇的傳統，被譽爲中國小說的傑作。紀昀反對這種以文學再造民間傳說的趨勢，強調在簡短的志怪軼事中，爲闡述道德理念，如實地記錄原始資訊乃爲第一要務。陳德鴻（Leo Tak-hung Chan）在《閱微》的研究中指出，「呈實與立教是他（紀昀）編纂此書的兩大主軸」，而且「牽涉到超自然現象的事件是否曾發生，記述是否詳實，尤爲重要」。[27]

紀昀形式的志怪小說，更容易被當作歷史材料。然而，我們應當注意，像蒲松齡所作的體裁也有重要的歷史價值。蒲松齡雖然盛負文名，卻是以極其嚴謹的態度進行調查、研究，且稱自己是「異史氏」。如同蔡九迪（Judith Zeitlin）注意到的，「書名傳遞了傳統上與歷史寫作相連的統合感」，以及「這種對『歷史』和『歷史學者』的特殊了解，乃根植於私人治史的形式」。這樣的形式可以上溯至漢代史學家司馬遷（公元前一四五～八六）。[28]《聊齋》的確包含了長篇傳奇故事和短篇軼事。後者大部分取材自蒲松齡的親友、家人和蒲松齡本身的第一手故事與個人經驗。而其中囊括了關於特殊歷史事件和眞實人物官銜的準確資訊。許多獲得學術上注意和使他得到文名的傳奇型態的故事，實際上也是採自個人經驗和口頭傳述。蒲松齡要麼謹愼地跨越眞實與虛構的疆界，要麼像一個志怪小說的作者一樣，強調其眞實性，巧妙地將那些

經驗和口頭傳說編織成一部精緻的文學作品。他也使用了像在短篇志怪小說中運用的結構和符號。[29]

任何形式的寫作都是一種再生的過程。即使有些人聲稱自己是按照聽來的一字一句謄寫，然而個人的好惡，各自的寫作風格與要做的事情，以及講述故事時的情境，在在都會影響同一個故事的不同說法。[30]我們應該去看狐仙信仰是如何導致不同的文字紀錄形式產生，又如何促進信仰的傳播，而不是去決定明清的記載有多少是虛構，又保存了多少親臨其事者的口頭述說。小說化的過程至少說明狐精是如何被廣泛挪用，並且讓我們能探索帝國晚期和近代早期人們集體心態的複雜性。此外，狐仙信仰與文學創作之間的區別，也許源自傳統士人對「民間宗教」的成見。這個成見至今仍影響許多學者。[31]筆者的作品顯示，文人學者，不論有無官銜，都無法避免狐精的襲擊；他們也不是旁觀者或單純批評民俗宗教風俗的人。他們用不同的方式，積極介入狐仙信仰，而他們所寫有關狐仙信仰的文字，也證實是創造、重塑和傳播民間信仰及習慣不可或缺的一部分。

## 一些名詞解釋

本書是在論述狐仙信仰與驅逐狐妖的特色，因此需要說明一些關鍵術語。無論是否有奉祀狐精的祭壇，此處「信仰（cult）」一詞是以狐精靈力的共同假定爲基礎，泛指人類各種與狐精的互動關係。這是指祭拜與除魅，虔誠與恐懼，憎惡和懷疑。其成員包含各種社會背景，且非固定不變，上自皇帝，下至無文



的農民。他們祭祀狐精的行爲都與奉獻其他的宗教信仰和傳統毫無關係。又，雖然靈媒、其信徒，以及某些職業人士定期供奉狐精，其他人可因不同的場合，依據不同的需求，指責或祭祀狐精。

中文詞彙「仙」、「仙家」，以及最爲普遍的「狐仙」，都用來指稱狐精。雖然「仙」通常譯成「長生的」、「完美的」或者「超凡的」，而英文「huxian」經常譯作「狐仙」、「狐精」或是「狐妖」。沒有任何英文詞彙能夠捕捉在地方習俗和俗文學中所用的那些複雜的中文詞彙的韻味。筆者將在第二章中討論「狐仙」這個詞彙的多種意義。而在整本書裡，爲了保存中國人使用這個詞彙時所能解釋的多種意義，筆者將盡可能地採用資料中的中文原文。

筆者也使用「華北（north China）」和「北中國（northern China）」這兩個詞彙，以和施堅雅（Willaim Skinner）的「大華北（North China）」概念有所區別。施堅雅的「大華北」涵蓋長城以南，山西太行山脈以東，以及淮河以北的廣大區域。他的大區域架構，是將焦點放在每個區域的政治與經濟核心和周邊區域的區別上。[32]儘管其分析模式已廣爲接受，但他的「大華北」並未包含散布狐仙信仰的廣大地區。狐仙信仰的地區含括施堅雅的「大華北」和「大西北」兩大區域，大體涵蓋今天的山西、陝西、河南、河北、山東、皖北和江蘇。雖然文字紀錄的確顯示狐精故事集中在中古時期的陝西、山西和河南，帝國晚期和近代的河北、山東、陝西和蘇北，但我們不能就此認爲這與實際信仰習俗的區域轉換是相符的。如同筆者在陝北所做田野調查的結果一般，狐仙信仰的習俗可以因口述的傳統而興盛，也可興盛於處於地方文化中宗教主流的邊緣，卻完全不見於文字記載（第五章）。因此，雖然這樣做，有時候會與施堅雅大華北中的河北和山東重疊，但爲方便表述，筆者使用一般的「華北」或「北中國」等中文詞彙指稱長江以北的廣大地區。筆者也想指出，河北地區在明代稱爲京師，清代稱爲直隸。爲了簡明扼要起見，全書使用「河

北」這個現代詞彙。

## 章節安排

筆者在第一章中從研究古代到宋代（九六〇～一二七九）狐仙信仰的歷史開始提出問題。尤其是現存晚唐（六一八～九〇七）與狐精有關的志怪作品包含了唐代文人於其自我認同的複雜情緒和其生活中的外來元素。宋初，官方和宗教人士壓制狐仙信仰的企圖，結果證明是無效的。

第二章研究的是中文裡指稱狐精的「狐仙」這個詞彙的多重意義，尋找狐精在華北和十九世紀末到二十世紀初，遍及全國的信仰根源。「狐仙」這個詞彙，讓人們將狐精視爲各種不同的生物；從道教的觀點來看，是修煉成仙的靈物；而從薩滿、靈媒的觀點來看，則是專事魅惑的年輕女性。「狐仙」一詞的歷史顯示出狐精在信仰傳播過程中，寓涵歧出的特徵，而且彰顯出大眾習俗和寫作狐精的文學作品間錯綜複雜的關係。

第三、四、五章探討的是在帝制晚期和近代，華北狐仙信仰的不同面向。第三章處理的是家庭場域中的狐仙信仰，討論狐仙是如何跨越此世和彼世、男性和女性之間的界線，充當家庭生活中另一種權力的來源。第四章討論靈媒在狐仙信仰中擔任的角色和士人面對這些習俗時的矛盾情緒。第五章的焦點是在理解狐精在華北和地方信仰之間，亦即與其陪祀之主要神祇的關係。這三章處理的都是人類的代理人操作狐仙



信仰的邊緣性，協調公與私、官方與非官方之間的權力問題。這三章尤其顯示人們如何爲了企求日常生活中的神性力量而詮釋男女間的性別地位和兩性關係。

第六章研究的是狐精、在地人士和官方彼此之間的互動關係。存在於政府衙門的狐仙壇和該信仰在階級上、地域上的擴張，反映出帝制晚期，人們對政府和社會之間的關係在觀念上的變化。

最後，在中國宗教研究方面，以及在比較的視野上，筆者討論中國狐仙信仰的重要性，以爲本書總結。

# 第一章　中國早期傳統中的狐仙

唐初已來，百姓多事狐神。房中祭祀以乞恩，食飲與人同之。事者非一主。當時有諺曰：「無狐魅，不成村。」[1]

這裡引唐朝文人張鷟（六五八～七三〇）所說的狐仙崇拜，在中國似乎已有千年之久。因爲這段文字是在十世紀編成的《太平廣記》，八十幾條從漢代（公元前二〇六年～公元二二〇）到宋（九六〇～一二七九）初間的狐精紀錄中找到的。本章要探討的是從古代到宋代，中國人對狐狸的看法。首先，筆者要追溯狐仙神話的源頭與其在中國政治文化中預言的意義，以及分析大眾對狐精魔力的信仰和西王母傳說中，狐精形象的變遷。其次，筆者我要利用《太平廣記》裡唐代的狐狸故事，討論狐精在晚唐社會特定文化背景下的象徵意義。最後，筆者將利用正史、道教文獻、地方志和文人筆記，討論狐魅的驅除，以及政府和宗教人士壓制狐仙信仰的嘗試。狐精的形象在早期既複雜又常彼此矛盾，這對中國歷史的影響深遠。

## 魔神

### 以狐爲兆

在古代中國的文獻裡，狐狸是許多動物中被當成象徵預警的動物之一。記載許多荒山、遠海、奇異動植物和傳說生物的《山海經》，介紹許多關於狐狸或像狐狸的動物之紀錄；牠們的出現，意味著戰爭和災難的發生。尤其是九尾狐：「又東三百里，曰青丘之山，……有獸焉，其狀如狐而九尾，其音如嬰兒，能



食人；食者不蠱。」[2]

漢代的祕傳文獻記載，九尾狐並非吃人的野獸，而是吉祥的徵兆。據說，商湯即位和「東夷」臣服於文王的時候，都曾有九尾狐出現。一隻白色的九尾狐也曾出現在傳說中的帝王——大禹的面前。他時年已逾三十歲。白狐是上天暗示其將臨的婚姻，家族興旺和政治上的重大成就。[3]記錄東漢（二五～二二〇）儒學者在朝廷討論學術的《白虎通》，對九尾狐代表的吉祥意義也有一番解釋：

狐九尾何？狐死首丘，不忘本也。明安不忘危也。必九尾者也，九妃得其所，子孫繁息也。於尾者何？後當盛也。[4]

在此，狐狸被賦予了道德上的意義。據西漢（西元前二〇六年～西元六年）成書的儒家經典《禮記》所載，因狐狸在死時會將頭朝向其出生的巢穴，意其不忘本始，是仁德的模範。這是在告訴人們，應將奉行禮儀作爲其精神上的依歸。[5]九尾狐又更進一步和聖王之治及皇妃有關。這是強調皇妃於延續王室血脈至爲重要，並要她們必須接受皇帝恰如其分的安排。此二者對於朝廷的長治久安至爲緊要。這也暗示皇妃是造成皇室不和與國家災難的潛在來源。

六朝時期仍然延續用狐狸作政治預言的傳統。注《山海經》的晉朝人郭璞（二七六～三二四），本身也是出名的預言家，著有一首聞名的〈九尾狐贊〉：

青丘奇獸，九尾之狐。有道祥見，出則銜書。作瑞於周，以摽靈符。[6]

這個時期的官方史家，對於釐清動物行爲、自然現象和當前政治情況的相應之處興趣極大。在這些歷史中，狐狸和周代理想的聖王結合在一起，作爲仁智之治的象徵。據報，東漢獻帝被廢，曹魏文帝登基

之後，一隻披著赤紫色毛皮、身旁圍著數十隻普通小狐的大狐出現在甄城縣北（今江蘇省）。其尾長且多毛，有許多分叉，故被指爲九尾狐。該狐，連同一紙即位賀詞，被當作賀禮送給皇帝。[7]到了太和二年（四七八），雄才大略的北魏孝文帝（四七一～四九九）進行漢化統治，象徵吉祥的狐狸據說出現在華北各地，並被送進朝廷。[8]這個傳統一直延續到唐代，尤其是太宗（六二七～六四八）發動玄武門之變，逼退高祖，即帝位之後。太宗於武德九年（六二六）八月登基。是年十一月，傳說鄭州出現黑色的狐狸。之後幾年，黑色和白色的狐狸，從全國各地被當成貢品送進宮中。[9]這些記載強化了好兆頭的狐狸與聖王之治行於天下間的關係，也強化了用狐狸作爲鞏固新政權的象徵意義，或四海歸心的證明。

## 狐狸的魔力：變身、著魔與性魅力

除了政治文獻中描繪的吉祥意涵外，狐狸還被認爲是能夠變身與蠱惑人的妖魔。漢代小學家許慎（三〇～一二四）將狐狸定義如下：「妖獸也，鬼所乘也。」[10]他認爲那是狐狸與生俱來的特質，而且也和巫師的靈魂遊地府無法分開。漢代的醫學文獻更加確定這種形象。馬王堆漢墓出土的兩份處方，對狐精致命一事指證歷歷。治療因狐精作祟而得的病，需念誦特別的咒文。[11]

六朝期間，頌揚九尾狐的郭璞如下歸納了狐狸的各種特徵：

> 狐五十歲，能變化為婦人；百歲為美女、為神巫，或為丈夫與女人交接。能知千里外事，善蠱魅，使人迷惑失智。千歲即與天通，為天狐。[12]

在這裡，狐狸承擔了薩滿、算命師、法師的角色，再突然位列仙班。年齡是得以變身的重要因素。



一種長壽的動物可以從卑下的動物演變成人類，最終位列仙班。四世紀著名的煉丹術士葛洪（二八三～三四三）清楚地說：「然物之老者多智，率皆深藏遠處，故人少有見之耳。……獮猴壽八百歲變爲猨，猨壽五百歲變爲玃。玃壽千歲。……虎及鹿兔，皆壽千歲，壽滿五百歲者，其毛色白。熊壽五百歲者，則能變化。狐狸豺狼，皆壽八百歲。滿五百歲，則善變爲人形。」[13]

一則唐代的軼事更進一步說明狐狸變身是相當廣爲人知的幻術：「野狐名紫狐，夜擊尾火出。將爲怪，必戴髑髏拜北斗。髑髏不墜，則化爲人矣。」[14]另一則被疑爲是親身經歷的故事，則詳細說明變身的法術是在月色下的荒塚進行的：

> 晉州長寧縣有沙門晏通修頭陀法。將夜，則必就藂林亂冢寓宿焉。雖風雨露雪，其操不易；雖魑魅魍魎，其心不搖。月夜。棲於道邊積骸之左。忽有妖狐踉蹌而至。初不虞晏通在樹影也，乃取髑髏安於其首，遂搖動之。儻振落者，即不再顧，因別選焉。不四五，遂得其一。岌然而綴，乃裹擷木葉草花，障蔽形體，隨其顧眄，即成衣服。須臾，化作婦人。[15]

利用髑髏變身，正好呼應許慎「狐爲鬼之乘物」的說法。在中國的陰陽二元論裡，陰被理解成負面、幽魂、邪惡、女性和不潔的代名詞；陽是正面、神聖、正義、男性和純潔。自古以來，中國人就相信血肉爲陰，骸骨爲陽。即使到了近代，舉行喪禮的時候，人們仍然利用陰的元素，像動物的血和肉，以及陽元素的骨頭，混合在一起，引導死者的骸骨還陽，成爲祖先，並因此確保多子多孫和家世延續。[16]又在中國人的宇宙觀中，北斗七星乃高懸於崑崙山上。二者構成陰陽相合的宇宙中心，並決定宇宙秩序。唐朝以降，「七星步」（「禹步」）被認爲是溝通天地人和結合陰陽的步法。這種步法通常在半夜舉行的道教齋醮儀

式——「（禮）拜斗」時進行。[17]狐狸、髑髏和墳場的夜半儀式，全和死亡與黑暗，也就是「陰」連結在一起。然而，在變身的過程中，狐狸和髑髏也形成了一種新的陰陽分化：狐狸代表的是陰，而其血肉則注入了代表陽的髑髏。藉由夜拜北斗、陰陽結合的儀式，在這期間，狐狸獲得生氣，變成人形。

然而，狐狸幻化成人形的魔力違背了自然宇宙的秩序，讓陽的力量提升到至高無上的位置，而將不可或缺的陰的力量降到次要的對立位置。[18]藉由變身和魔力，狐狸通常能附身於人。如同幾則唐代的故事所說，狐狸會讓被附身的人產生幻覺，受害者會不自主地發瘋、胡言亂語、大笑和嚎啕大哭。人們認爲，要治療爲狐魅所祟的人，需以煙熏之。[19]

人們也控訴狐狸是斷髮妖術的施行者。孔飛力（Philip Kuhn）在乾隆五十一年（一七八六）妖術大恐慌的研究裡指出，中國人相信，髮辮若爲邪巫術士剪去，將會失去自己的靈魂。巫師若在這些頭髮上施以厭勝之術，就能殺人，並役使這些盜竊來的靈魂。[20]中華帝國晚期的妖術大恐慌，其來有自。一則東漢的故事敘述了某人在夜間殺了一條狐狸，翌日，前往牠的洞穴查看。他發現了上百束從人的頭上剪下來的頭髮。另一則漢代的故事則說，有人的頭髮爲邪魔取去後，不久就失去他們的靈魂而死去。[21]

狐妖使邪術的說法，偶爾會引起集體的恐慌。《洛陽伽藍記》中記載一則挽歌者孫巖之妻其實是條狐精的故事。她的狐狸尾巴露出、原形畢露，行將逃走之際，截走孫巖的頭髮。之後，洛陽有一百三十餘人的頭髮被截去：

> 初變為婦人，衣服靜妝行路，人見而悅之，近之皆被截髮。當時有婦人著綵衣者，人皆指為狐魅。熙平二年（五一七）四月有此，至秋乃止。[22]



官方對於這個事件有不同的解釋。孫巖的故事發生在熙平二年（五一七）的五月到秋天之間。正史《魏書》記載一則類似的事件發生在太和元年（四七七），早孫巖的故事四十餘年：「高祖太和元年五月辛亥，有狐魅截人髮。時明文太后臨朝，行多不正之徵也。」接著，書中又記載熙平二年，京師發生的事：「肅宗熙平二年自春，京師有狐魅截人髮，人相驚恐。六月壬辰，靈太后召諸截髮者，使崇訓衛尉劉騰鞭之於千秋門外。」[23]很明顯地，狐妖叫魂的行爲被與太后的不正統治聯想在一起。但是，故事所載，強調的是孫巖懼其陽氣爲狐精的陰氣攝去，損其性命；《魏書》則暗指太后的臨朝當政，褻瀆了帝系的至高權力，破壞了正常的陰陽秩序。

狐精爲了與異性發生性關係，也能變身成俊男或美女。發生於四世紀「阿紫」的故事是典型的例子。故事敘述的是一個爲女人所魅惑而被帶走的男人的事。當人們發現他時，見其形貌頗像狐狸。他如同著魔、囈語般，直啼呼「阿紫」之名。恢復知覺後，他憶起和阿紫的一段男歡女愛。一名道士說出他的看法，指出狐精就是古代的淫婦。狐精身上陰氣過盛，有損男性之元陽：

> 道士云：「此山魅也。」名山記曰：「狐者，先古之淫婦也，其名曰阿紫化而為狐。」故其怪多自稱阿紫。[24]

六朝隋唐之間，「狐魅」和「狐媚」兩詞經常被交互用以指涉那些具有蠱惑本質的狐精和美麗女子的在性方面的威脅。著名的唐朝詩人白居易（七七二~八四六）寫有一首關於狐精的詩，結合狐術與其迷幻的本質，警告人們當心美女的威脅：

> 古塚狐妖且老，化為婦人顏色好。頭變雲鬟面變妝，大尾曳作長紅裳。徐徐行傍荒村路，日欲

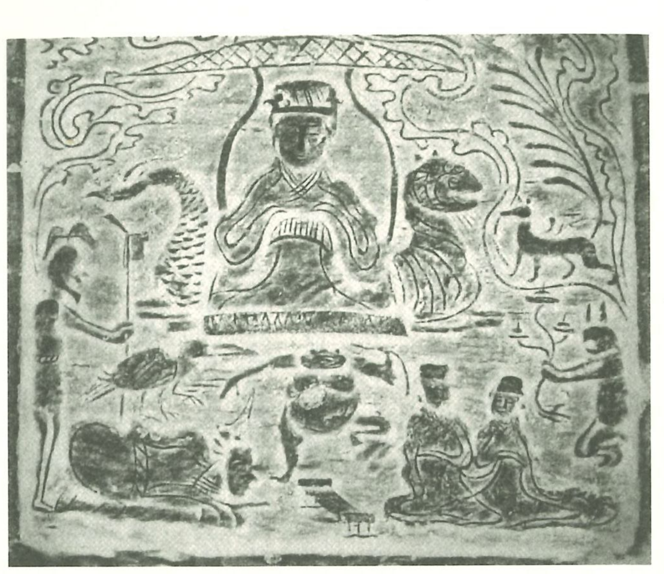
暮時人靜處。或歌或舞或悲啼，翠眉不舉花顏低。忽然一笑千萬態，見者十人八九迷。假色迷人猶如是，真色迷人應過此。彼真此假俱迷人，人心惡假貴重真。狐假女妖害猶淺，一朝一夕迷人眼。女為狐媚害即深，日長月長溺人心。何況，褒妲之色善蠱惑，能喪人家覆人國。君看為害淺深間，豈將假色同真色。[25]

但是，並非所有的文學作品都只強調狐妖有害的一面。美麗的狐女（接下來，筆者將以「狐男」和「狐女」來指稱狐精幻化的性別角色）有時也被想像成列女。唐朝著名學者沈既濟（七四〇～八〇五）描繪的美女任氏，在故事一開始時被稱爲「女妖」。知其本身爲狐，二個出身士族的男人——韋崟和鄭六，傾倒於其美色，喜其陪伴左右。任氏忠於她的第一個愛人鄭子，拒絕與韋崟有床笫之私。她也利用預卜的能力，協助鄭子經商，脫其貧困。[26]狐女李氏，嫁給來自洛陽的士人計眞，美麗溫柔表現無遺。二十年間，她無一日不盡人妻之責，育有七子二女。披疾臨死之際，她向丈夫露出狐狸原形。兩人悲慟天人永隔，而計眞爲她舉行如人的葬禮。[27]任氏和李氏的故事因其浪漫的內容和作者的文名，成爲唐朝以降家喻戶曉的作品。

## 狐狸與西王母

雖然文獻材料裡相當罕見，但在考古發現的漢代藝品中，經常可以看到九尾狐以侍者之姿，出現在西王母的身邊（圖一）。[28]早期的《山海經》將西王母描繪成頭戴豹尾虎齒、善於嘯吼的形貌，宛如一副巫師作法的模樣。在漢代，人們相信西王母能使人長生不老，也能奪人性命。尤其是華北的農民，他們以集體





圖一：西王母、九尾狐及其他侍者，墓室壁畫磚，四川，西元一至二世紀。在此感謝四川大學陳霞提供。

出神的方式，尋求西王母的庇佑。[29]漢人以西王母和九尾狐作爲墓穴裝飾的特色，相信西王母在狐精的襄助之下，能夠穿梭於三界之間，護送死者上天堂，並予之長生不老。

西王母源於多處的地方信仰，在六朝期間逐漸演變成天庭中的優雅女神，身邊圍繞著一群道教上清派的仙女。這個時期的道教文獻將西王母描述成賜予黃帝、周穆王和漢武帝神諭和長生不死的守護神。在陶弘景（四五六～五三六）編成的道教神譜裡，西王母排在衆女神之首。一直到宋代，她不僅位列道教神譜，也在祀典、文學和藝術上享有最高的地位。從唐代開始，她也被認爲是與觀音菩薩地位等同的女神，奉祀在佛寺和道觀裡。她也是家庭之外的女人——包括女冠、倡優、藝妓和土娼——的守護神。[30]

西王母及其隨侍九尾狐的破壞性色彩，在道教圖像和文字材料中均已褪去。然而，我們仍然可以尋出蛛絲馬跡。一部東漢的卜筮書提到西王母身邊

那可惡的狐狸：「老狐多態，行爲蠱怪，擾我王母，終無咎悔。」在書中的其他地方，老狐被指責爲祟，「東西爲鬼，病我長女」。[31]前引郭璞的贊歌裡，九尾狐以口銜天書的形象出現，指引聖王之道，反映出人們相信狐狸也許是西王母的信差的可能性。許多這時期的道教文獻均說西王母在黃帝征伐蚩尤的時候，遣一道教使者，身著黑狐皮製成的皮裘，授黃帝靈符，發明神論。[32]這兩個例子的同與異之間同等重要，因爲其中顯示道教爲力圖提升西王母是道教正神的形象，持續不斷地抹除原本的巫教成分。

一些中古時期的文獻提到，將狐狸妖魔化的陰力量，也正是西王母修煉長生不老的養分：

> 西王母是養陰得道之者也。一與男交，而男立損病。女顏色光澤，不著脂粉。常食乳酪而彈五弦，所以和心繫意，使無他欲。王母無夫，好與童男交，是以不可為世教，何必王母然哉？[33]

唐人的作品也反映出狐狸和高階神祇間的關係：

> 道術中有天狐別行法，言天狐九尾，金色，役於日月宮，有符有醮日，可以洞達陰陽。[34]

年逾千歲，可上達天庭的「天狐」概念，混合了傳說中九尾狐的形象。天狐精於特殊的法術，即是被道士倚重的神符和醮儀，更將天狐與狐妖予以區分。「日月宮」因過於不明，無法得知其源自何特別的宗教傳統，但其中隱含的概念，例如二元宇宙觀及其滋養出來的生命力，均爲巫教、道教和佛教欣然接受。尤其是六朝和唐代的中國人認爲，西王母和東王父（相對於西王母的男性神祇）代表神界的月和日。從東漢以來，他們的圖像中就經常飾有月和日的標誌。[35]總之，不論道教人士如何費勁，狐狸和西王母的關係未曾完全脫離非道教的背景。這情形一直延續到晚帝國時代（第五章）。



## 內和外：狐精與晚唐社會

### 狐精、文人和藝妓

唐代的故事記述狐精在後宮、士人和一般人家中的活動，顯示狐仙信仰存在於社會的各個層面中。前引張鷟的故事即暗指狐精在家庭生活中占有一席曖昧之地。祂們是自己人，因爲祂們在屋裡一角受供奉，享受凡人食用的食物。人們可能從這些位於臥房中的神祇尋找多子多孫和房中歡愉。然而，「狐神」也被稱爲「狐魅」，顯示人們也將之視爲外人，具有讓人敬畏的力量。

與狐男和狐女有關的故事，即使內容、情節各不相同，卻都顯示他們在家庭生活中的地位是模糊的。狐男故事的架構一般如下：一開始，狐男非常有禮貌地向那些家境富裕的小姐提親。她們的父母親雖然被狐男英俊的外表和出眾的才氣吸引，但因爲沒有透過合適的媒人，也不清楚他的家世背景而拒絕婚事。唯有當提親一事遭拒，狐男才會使用妖術，強迫那個小姐和他發生性關係。

有時候，狐男以性先占有一個女人，再試著取得其家人的贊成。例如下面的故事。吏部侍郎李元恭十五歲的外孫女崔氏，爲一個自稱胡郎的狐男所惑。李元恭累求術士驅逐，均不得其道。然而，李元恭的兒子經常與胡郎討論學術，質疑各種問題，樂在其中。崔氏亦自胡郎處受益甚多。四年間，他請了三位大師來教授崔氏經書、歷史、書法和音樂。有一天，李元恭問胡：「胡郎何以不迎婦歸家？」胡郎欣喜異常，坦白道出：「亦久懷之。所以不敢者，以人微故爾。」可是，胡郎的幸福並沒有維持太久。李元恭很快便殺了他。李元恭眞正的目的是探聽狐男巢穴的所在。他在李氏竹園找到了狐穴，並將之搗毀。[36]李氏家

族的晚輩想趁著狐男的到來，利用其才氣和人脈。但是在家長的眼裡，這樣的好處無法彌補世家大族和次等族類聯姻所帶來的地位損失。無論這些狐男身懷何等絕技，他們仍被視爲危險的外來者，必欲除之而後快。

雖然描述狐女的筆法較爲同情，悲劇性的結果則如出一轍。前述的任氏和李氏，同是婦容和婦德的模範，但一樣被視爲是必須撕下假面具，加以消滅的外來者。儘管任氏忠於鄭子，竭其所能幫助他，仍然逃不過被獵狗捕殺的命運，被迫現出原形。李氏至死都歸屬於一個凡人的家族，但所生的七名子女都在她的喪禮之後亡故，使其良人絕嗣。由於特別檢視七個孩子的遺骸，故這則故事乃在暗指，正是因李氏的血統不純，致使計眞絕嗣。人們發現這七個孩子並沒有像他們的母親死後化作狐狸，才相信狐女化身嫁與計眞，始終未存惡心。

這些故事所述狐男和狐女不同的經驗，深植在唐代的文化環境中。作爲男性的時候，狐精經常以年輕才子的形貌出現，風度翩翩，才具出衆，學養豐富。事實上，這個形象反映記錄與閱讀這些故事的唐代文人意識裡最渴望的典範，也就是理想的自我。[37]在七到八世紀間，多數新士人階層缺乏世家大族的背景，文才因科舉考試而變得極其重要。但是，取得功名只是讓一個人有任官的資格而已；爲了獲得高位，須將才學與世家聯姻結合在一起。由於唐代的世族傾向於在世族圈內締結婚姻，年輕士人便常常僞造家世出身，進而與世族聯姻。[38]

英俊、博學的狐男向凡間女子求婚時，其超凡的能力就使之具有最佳的文人資質；於是，他們看起來比其他的唐代文人更優秀。這些非我族類、出身低下的狐精，更能夠被視爲是那些出身卑微的士人的「心理反射」。特納（Victor Turner）提出如下的看法：「無意識地把自己的思想、情緒和行爲歸屬於其他人，



若不這樣做，就會感到鬱悶——也許是罪惡感或自卑感……因此，我們可以將之視爲直接由外加諸在我們自己身上的敵意，藉此能將自己的行爲合理化或合法化。實際上，藉由投射作用，兩造彼此的緊張感便得到儀式性的緩合。」[39]唐代士人在強調名門世族的家長拒絕狐男的求婚，並將之逐出人間方面，或許是將己身的自卑感投射在狐精身上，以便釋出他們在現實社交生活中的焦慮。隨著超我的失敗，眞實的自我便得到補償。

就像雄狐，故事裡的雌狐是唐代文人期盼的理想婦女——迷人的外表和值得讚許的德行。然而，與雄狐不同的是，從男性的眼光來看，正由於狐女不幸出身於畜牲，因而被用同情及憐憫的口吻來描寫。對唐代的文人階級而言，狐女代表一個熟悉的類型：她們活在正式的家庭圈外，卻能以靈肉取悅文人。有一則故事，敘述的是洛陽一所妓院的娼婦陪伴男人幾夜之後變成狐狸的事。[40]任氏承認她出身樂戶，成爲鄭子的情婦前曾在長安和多名男子有過親密關係。她的親戚也多是藝妓和妾媵。

藝妓是唐代文人生活的重要部分之一。無數的詩爲這些迷人的女人而作。唐代的士人和官員在家裡和旅途中享受她們的款待，不必給予任何承諾，也沒有家庭責任。然而，如果這些藝妓想要嫁入前者的家庭，這種關係就是困擾的來源。《北里志》的作者孫棨（九世紀）和一名藝妓陷入熱戀後，她隨即向他求婚。著名故事〈霍小玉傳〉，描述的亦是一個藝妓想要嫁給富有文采的文人之故事。不過，在一個門當戶對意指仕途順遂與社會名望的時代裡，藝妓單純的願望幾乎難以成眞。孫棨意有所指地拒絕他的愛人說：「泥中蓮子雖無染，移入家園未得無。」[41]霍小玉的愛人是應允婚事，但卻很快地背叛了她，向唐代最被人巴結的「五姓」之一的盧家小姐下聘。霍小玉滿懷絕望地自殺身亡。[42]就算有些藝妓三生有幸，嫁進文人家庭，也必須甘於姬妾的生活，忍受正室的欺凌。因此，唐代藝妓在文人的生活中，是社交性的人物；僅

在家庭和社交場合上才有地位。[43]只要雌狐在文人身邊的時間不長，扮演藝妓的角色，生活在文人家庭的外緣，而非挑起爭端或損及其人，那雌狐就是唐代文人鮮明的自我形象之配角。

## 狐與胡

中國人在自家區別自己人和外人的方法，同樣也用在以中國爲內，「夷狄」——近乎野獸邊緣的人——爲外的分別上。夷狄部族的名字經常加上象徵動物的部首，動物習性也經常被用來形容他們的體貌特徵和文化習慣。[44]在中古時代，「狐」和「胡」字是兩個同音異義的字，同韻、同調，同音反切。[45]在唐代，人們總是稱西域（中亞）的印歐語系人種爲「胡人」，尤以粟特人爲最。有時候，中國人也會稱所有來自北方和西方的非漢人爲胡人。兩個均非漢人的政治對手——安祿山（？～七五七）和哥舒翰（？～七五七）之間的一段對話，顯示「狐」如何作爲一個貶抑的詞彙：

> （安祿山）忽謂翰曰：「我父是胡，母是突厥；公父是突厥，母是胡。以公族類同，何不相親乎？」翰應之曰：「古人云：『野狐向窟嘷，不祥，以其忘本也。』敢不盡心焉？」祿山以為譏其胡也，大怒罵翰曰：「突厥敢如此耶？」翰欲應之。高力士目翰，翰遂止。[46]

七世紀到八世紀前半葉間的盛唐時期，是中國史上民族融合和文化交流的頂峰。對唐人而言，西土的印度和中亞，是遠方、奇珍異寶、奇玄幻術之地，也是迅速竄紅、普度衆生的佛教的起源地。「胡人」，尤其是「西胡」的觀念，意指不同的物質和精神資源。然而，正是在中國人生活的許多方面出現異文化，威脅到中國人的文化優越感，因而對所有外族和外來勢力的敵意逐步加深。安祿山之亂後的八世紀後半葉



和九世紀間，唐朝國勢大衰，對外來事物的觀感尤爲如此；安祿山本身是胡人，軍隊亦由胡人組成。晚唐，標榜回到儒家經典、回向三代的復古運動在士人的生活中成形，預告宋朝新儒家時代的來臨。[47]因此，「胡人」的觀念對晚唐的士人而言，有種種不同的意義。「胡人」代表的是一套文化二分法的視閾實體：漢人與非漢人、內部世界與外部世界，以及儒家和非儒家。

由於語音的關係，「狐」字經常被唐朝人用來表示對於呈現在生活中的異文化感覺，就像是狐狸身上散發出來的惡臭。據陳寅恪的研究，中古時期的中國人稱腋下散發出來的臭味爲「狐臭」，可能就是源自「胡臭」。因爲人們認爲這類型的臭味一定是外來的，而且肯定是由「西胡」帶進中國的。唐廷的教坊司中，一位來自中亞的女舞者就被形容成體貌姿「媚」，即與經常被用來形容雌狐的「魅」爲同音字，而且體「微慍羝」，亦即「狐臭」的婉轉說法。住在四川、是波斯人後裔，因文才、舉止溫雅和善煉金丹的李姓兄弟，遭其文友以胡臭爲由的嘲笑。他們具備的特質，與我們所見那些欲娶凡人女子爲妻的狐男如出一轍。和其他的波斯、中亞商人一樣，李姓兄弟從事香藥販賣的事業，那些都是狐男用來掩蓋體臭的東西。[48]

任氏的故事也提供不少有關其狐狸原形和胡人特徵的蛛絲馬跡。任氏出身樂戶，亦有家人在教坊司服役。在那裡，西胡人的家族世代承襲優人的身分。她的鄰居是一個販賣胡餅的小販，打從頭就知道任氏是隻狐精。任氏不闇所有漢人婦人都會的女紅，但是嫻熟商賈攫利之事，那是胡商的特質。另一則故事裡，李麐首度赴任途中，邂逅了一個胡餅小販之妻，出錢將那「胡婦」買下。胡婦姿態嫵媚，聲音婉轉，迷倒李麐。但是，和任氏一樣，此女亦不善針黹。死後，狐狸原形現出。以後，李麐再婚，其妻蕭氏常謔呼其爲「野狐壻」。[49]

狐精經常採用的漢姓也反映生自胡人的線索。在狐精故事中，狐男和狐女通常姓「胡」。就算採用

其他漢姓，也顯露出出身胡人的痕跡。有個狐男這樣說：「千年之狐，姓趙姓張；五百年之狐，姓白姓康。」[50]狐精認同這些漢姓的意味深長，因爲這代表一個漢化過程的重要階段。唐廷經常賜外族李姓。成千的外族聚集在國際化的唐帝國，和漢家女子結婚後定居中國，改漢姓。改姓的途徑主要有二：要不是採用最典型的漢姓，像張、王、李、趙，就是改原出國的名字爲姓。因爲來自撒馬爾罕——一個中亞王國，古稱康居的僧侶、商人和使節不斷進入中國——在六朝和唐朝間，來自那兒的外族普遍採用康姓。而來自庫車王國的王室，以及特別是龜茲人，進入中國後常改白姓。[51]千年之狐已有純中國的姓氏，而五百年之狐的姓氏則仍帶有胡種的氣息。狐狸人格化和仙人化的程度似乎和胡人漢化的程度相吻合。

唐代佛教勢力高漲也強化了狐狸和胡人之間的關係。以咒術、占卜和醫藥爲號召的密教，在八世紀相當流行。印度僧人翻譯的密教文獻中經常出現「狐魅」的字眼。這些文獻將狐魅、山魈和惡鬼等同列，說這些是致病的主因。一份唐代的密教文獻即詳細說明，凡遭狐魅附身的人，須用一種由法師打一〇八個結，且每打一次結就念一次咒的五色線別在衣領上，就可以治癒。[52]在密教裡，狐魅指的是一個被「大日如來佛」制服的食肉魔神——獅空行母（吒枳尼眞天）。[53]在日本，描繪吒枳尼眞天爲一騎在白狐身上的女神之圖像隨處可見。據某些日文資料所言，這種圖像出現於十三世紀間，是一位著名的日本僧人從中國返國之後的事情。[54]

較之盛行於唐朝的禪宗、天臺宗、華嚴宗、淨土宗和其他中國佛教教派，密教因與外族僧人的關係較爲密切，故胡人的味道更重。玄宗（約七一二~七五六）賜給三個外族密教大師——善無畏、金剛智和不空金剛無上的尊榮。他們終生致力於譯經、行密教科儀的工作，主持許多灌頂傳法的儀式。爲了測試印度密教法師和中國道士的咒術與祕技，玄宗經常鼓勵他們當廷競技。這些競賽突顯道教的中土之源和密教的



異域之根，強化胡人與這個佛教教派的關聯。[55]

掌握梵文經典的知識而精於密技的外族僧人，在唐代的狐精故事中也可以發現相似之處。許多的故事敘述，狐精於記載在外文祕書中的祕傳之學。某個名叫張簡棲的人，在一個墓穴裡見到有隻狐狸觀書。他從洞穴中偷得一書。只見紙張、墨色和裝束皆如人間書籍，但皆爲狐書，不可辨識。另一則是獵人林景玄的故事。他見到墓穴中有個老翁，手持一軸書。待他殺了這老翁，老翁遂化成狐狸。他發現原來老翁所執的軸書，長數十尺，以白絹製成，「點畫甚異，似梵書而非梵字」。王生的故事裡也對狐書表示同樣的印象。他撿到一本兩隻狐狸遺落的書。其書以類似梵文的文字書寫，王生無法辨讀之。[56]

狐精和外來宗教間的對應，也說明爲什麼在許多的故事中，即使被道士和中土佛僧指責爲假冒者，狐精還是以佛陀、菩薩或胡僧的形貌出現。某些與道教有關的唐代故事，明顯地暗示胡僧和狐精的身分可以互換。有一則故事記載，玄宗開元年間（七一四~七四一），有個名族見到一婆羅門僧人領著家中的女眷僕婢進入催眠的狀態。她們虔誠地跟隨在那個「胡僧」之後，齊聲誦念佛號，進行佛教儀式。他求助於當時的名道士葉法善（六三六~七二〇）。法善言該婆羅門僧其實是「天狐」，送他一道符咒。他用那道符咒喚醒其家的女眷，並將胡僧綑綁起來，交給葉法師。懼於法善高強的法力，胡僧棄其袈裟於地，露出狐狸原形。鞭打數百下後，法善將袈裟還給他。他恢復婆羅門僧人的形貌，被放逐千里之外。[57]

葉法善在唐朝因法力高強而聞名。高宗（六五〇~六八三）召入朝後，一直到玄宗統治年間，官拜禮部尚書。葉法善任官的時間相當長，但大約在玄宗統治的前七年間，生命即將結束之前，他的法力才被記錄在道教的傳記和文人的筆記小說中。除了前述的故事外，某次朝廷官員（中書侍郎）之女爲狐魅所祟的事件，也展現葉法善治狐魅的能力。事發之後，朝廷敕命法善解決。他捉到狐狸，將狐洞悉數焚毀。京城

內遭狐祟而病的人就此痊癒。此後，據說親受其道法者多達數千人。[58]

玄宗早年好道惡佛，或許有助於提升葉法善的地位。但是，我們應該注意，法善任職玄宗朝時，亦正逢善無畏（七一六）和金剛智（七一九）二位密教僧人入長安之際。密宗佛教吸引玄宗的地方，似乎是他發現密宗的齋法科儀和道教有相處之處，像是星象、咒文、咒語、出神和法術用語。因此，現實生活中，葉法善和胡僧同受玄宗重用的時間很短，但在道教傳記裡則延長了。在唐宋道教文獻的記載裡，葉法善經常是玄宗朝廷上與胡僧鬥法、役使符法打敗印度僧人的要角。[59]像這樣的歷史背景，爲我們在閱讀上述狐精故事中的道教觀點時提供一個特別的視角：唐代的道士和擁護道教者也許希望，就像葉法善迫使胡僧現出天狐的原形、被逐出境一樣，能比胡僧高人一等，並將他們趕出自己的土地。在一則故事裡，肇端的狐精就被永遠地驅逐到大漠中。黃沙瀚海就是人們對中亞的典型印象。[60]

有趣的是，狐精故事和中國佛教經典中狐精擔任胡僧的角色，有異曲同工之妙。《廣異記》中的一則狐精故事就記載了武則天在位期間（六二七~七〇五），中土和尚大安挑戰聖菩薩的事件：

> 唐則天在位，有女人自稱聖菩薩，人心所在，女必知之。太后召入宮，前後所言皆驗，宮中敬事之。數月，謂為真菩薩。其後，大安和尚入宮，太后問見女菩薩未？安曰：「菩薩何在？願一見之。」敕令與之相見。和尚風神邈然。久之，大安曰：「汝善觀心，試觀我心安在。」答曰：「師心在塔頭相輪邊鈴中。」尋復問之，曰：「在兜率天彌勒宮中聽法。」第三問之，「在非非想天。」皆如其言，太后忻悅。大安因且置心於四果阿羅漢地，則不能知。大安呵曰：「我心始置阿羅漢之地，汝已不知。若置於菩薩諸佛之地，何由可料？」女詞屈，變作牝狐，下階而走，不知所適。[61]



與《廣異記》同時的佛教文獻《歷代法寶記》，正巧，也有一則類似的故事。故事中，有名的禪宗宗師、四川淨衆禪派的創建者智詵（六〇九~七〇二）取代了大安和尚的角色，而爲其所敗者是一名印度僧人。據載，武則天在位時，請了幾位禪師和一位她相當敬重的婆羅門僧人三藏入宮供養。

> 劍南智詵禪師當有疾，思念歸鄉，為關山阻遠，心有少憂。其邪通婆羅門云：「彼與此何殊？禪師何得思鄉？」智詵答：「三藏何以知之？」答云：「禪師但試舉意看有無不知者。」詵有云：「去也。」看相身著俗人衣裳於西市曹門看望。三藏云：「大德僧人何得著俗衣市中而看？」詵又云：「好看去也。」相身往禪定寺佛圖相輪上立。三藏又云：「僧人何得登高而立？」詵云：「赭迴好好更看去也。」即當處依法，想念不生。其三藏於三界內尋看，竟不可得。三藏婆羅門遂生敬仰，頂禮詵足，白和上言：「不知唐國有大佛法。今自責身心懺悔。」[62]

中土僧人被具有讀心術的印度或中亞僧侶考驗的主題，在早期禪宗的文獻中一再出現。故事總是以中土僧人心無雜念，取得最後的勝利爲結局。[63]我們應該從中國佛教的發展來理解狐精和胡僧間的相似性，以及胡僧甘願歸順中土僧人的行爲。形式上，禪宗是六祖惠能（歿七一三）創立於武后時期（約七〇〇），但從八世紀以後才在唐代文人間廣泛流行，並且完全脫離印度的傳統，以中國本土教派之姿出現。道家學說和本土宗教的影響，已證明和這樣的發展結果脫離不了關係。[64]其他的唐代佛教宗派也明顯地表現出中國特色。他們採用中國式的名字，在中國的脈絡裡解釋梵文經典，並只從漢人祖師的作品中尋找依據。中國傳統的祭祀祖先、農曆和道教節慶，巧妙地與佛教儀式交織在一起，原本的印度因素大大地被消除了。[65]因

此，故事中的狐菩薩讓我們瞥見這時的變化對中國佛教產生的影響。

這則特出的狐精故事中還有另一層重要意義。《歷代法寶記》和一般的佛教傳記裡都是以男性胡僧爲主角，但是《廣異記》中說的是一個武則天朝廷中的女菩薩——武后極力用來宣傳自己的形象。甫奪帝位，武氏就遭遇儒家意識和傳統觀念對其統治合法性的掣肘。因爲李唐王朝的創建者自認爲是聖人老子的後裔，使她無法訴諸道教的援助；幾個女神，像老子的母親——聖母元君，在道教諸神中地位顯赫，並且屢獲朝廷封賜。無論武后如何建立自己和道教權威的關係，只會把她和李家連結得更緊而已。結果，她似乎只能倚賴外來、勢力隆盛的佛教，擁戴自己的不正統治。武后假借佛祖派了一個全能的女性統治者到中國的概念，刻畫這個統治者和自己之間的相似處。她宣稱自己是彌勒降生。據她的新解，彌勒是佛教諸神中的一位女神。[66]

對士大夫而言，武后奪權乃是對傳統父權的挑戰。雖然擁護李家的勢力反撲之時，武后獲得不少人的支持，表現出她個聰明、成功的政治人物。但是，身爲女性，她仍然無法讓人全面接受其統治。她以才人這種低下嬪妃的身分進入宮庭，而被描繪成一名美女，善用性與權謀——唐人經常用來安在狐精身上的罪名，爲自己鋪設通往權力的道路。有名的〈爲徐敬業討武曌檄〉（六八四）將她比作歷史上著名的傾國傾城，斥其「狐媚偏能惑主」。[67]安上這樣的罪名，是「不唯是儒家思想對一個違反仁義和婦德的女人的反擊，而且武氏這樣做是挑戰了保證天下太平，也挑戰了給予士大夫生存和自尊的古老傳統」。[68]

《廣異記》的故事間或寫就於八世紀後半葉，距離武后去世與李唐復權已有數年之久。正史記載武后統治時期的大臣，即使在原則上反對她僭占了只給男性統治者的位置，但仍然敬重她。武后之後的兩位皇帝也承認她是正式的皇帝。其時正好是建中元年（七八〇）左右，《廣異記》編成之時，唐朝編纂正史的



士大夫公然討論武后統治的正統性。[69]上述的故事似乎反映了這些朝廷士大夫的聲音。扭曲菩薩的性別，反映武后崇尚佛教，以及諷刺她不成體統的權力。我們也許可以假設讀到這則故事的唐代文人，會將像武后這樣的女人視爲利用性魅力征服男人的典型狐女，以及挑戰儒家傳統男性權威的外來者。她被歸類成一種危險的文化類型和類似胡人般的外來者。

## 驅狐與掃蕩狐狸崇拜

### 「天狐」與驅狐

狐狸異樣的本質會釀成災禍，因此必須遏阻。狐狸在被捕獵的過程中雖然有天敵——像狗和鷹——常被用來揭開和剷除化成人形的狐精，但是主要還是由道士、佛僧和官員來擔任搗毀狐穴、驅除狐魅和排除牠們對當地造成惡劣影響的角色。呈現這些鬥爭時，不同的文類承擔了作者不同的道德和宗教工作項目。

在一些筆記小說中，文人較倚重口述材料，且較能自由地對道德和宗教議題提出個人或不同的看法。他們記載這類人狐鬥法的內容時，經常會用較公允的手法來描述；有時候，狐精擁有的力量也許比驅邪師的法力更爲高超。舉例來說，獵殺具有更高神力的「天狐」是宗教禁忌。有則故事記載，當某道士與某強迫官員女兒下嫁的天狐鬥法時，雙方交手數十回合。最後，道士作弊贏了祂：他裝死，使天狐失去戒心而被擒。道士如此說：「此是天狐，不可得殺，宜流之東裔耳。」[70]

另在某些故事中，道士和佛僧甚至遭到戲弄、本身的法術為各自祈請的主神所敗，實際上，其神是狐精所變的。例如有個身著黃裙的婦人向某個道士學道術。就在道士盡傳其術後，婦人露出野狐的身分，並決意離去。隨後，證明道士的功力遜於狐女，他便設了一個祭壇，打算祈求太上老君助己捉拿狐妖。俄而，老君現身紫雲之上，命神王刀斷狐腰。道士大為欣喜，之後，他看見老君從雲上降下，化作黃裙婦人離去。[71]另一個例子是這樣：某日，文殊菩薩降臨某個縣令家裡。就在供養數十日後，其子開始懷疑起菩薩的身分。有個道士識其狐狸原形，遂擊殺這個假菩薩。後數十日，又有個菩薩乘雲而至，家人禮拜如常。縣令的兒子又請來道士咒除之。只是，這次的法術全然無效。這個菩薩斥問道士：「汝讀道經，知有狐剛子否？」菩薩自稱是早在三萬年前得道成仙的狐剛子，而前面為其所殺的菩薩正是他的狐孫。狐剛子為殺孫之罪杖打道士，並令他歸還騙狐所得的報酬。此外，他還允諾保佑縣令的家族子孫永無災咎。[72]

胡剛子，原原本本與狐精沒一點關係。他是個古代的得道仙人，姓胡，擅長四世紀前道教文獻中的煉丹祕方。[73]狐精以假菩薩的外貌和道教仙人之名，採取佛道二教的元素為自己創造了一個新身分，並得到香火供奉。筆記小說中敘述狐精的勝利，暗示道士和佛僧透過宣揚自己的神明法力無邊，度化信仰民間宗教的信徒時，有時候也會適得其反。新神明至高無上的神威，實際上會讓人們重新編寫民間宗教信仰的內容，而不是掃除其信仰。[74]

## 壓制狐仙信仰

道教、佛教的文獻和官方正史，各以不同的見解記述狐精。祂們是地方神明的篡奪者，注定要被驅



逐、消滅。道藏中有不少說明如何利用符咒、鏡子、匕首和儀式，成功避開或召喚狐魅的方法（圖二和圖三）。例如，一則唐代的道教文獻，提到位於四川成都的一所祠廟為狐魅所占，取代禧宗時代（八七四～八八八）受封的神明享受祭獻。一個厲害的道士驅逐狐魅之後，祠廟的正祀才恢復過來。[75]一種宋真宗朝（約九九八～一〇二二）資助編輯的道教文獻裡包含四則與狐魅有關的紀錄。當中有兩則道士治癒狐魅引起的疾病和癲狂的記載。另外兩則雖然也在申明道士的法術更勝一籌，但也顯示道士不只依賴摧毀一途，更想控制那些竊據正祀之神的祠廟的狐魅。其中一則敘述，有狐鬼數十盤泊在供奉唐朝將軍、香火鼎盛的李靖（五七一～六四九）廟。[76]道士喚出狐鬼，並命祂們離開，可保不受殺害。另一則紀錄則記載曾經幻化成菩薩形貌，騙取長安地區民眾供養的數百狐妖，聚集於陝西的邠州城中。因在當時，亦有民眾受其度化，回心歸善，上帝乃不派道士前往驅除，反而授其節符，命其擔任邠州的土地神，期滿自行離去。[77]

另外，有道教文獻記載，後晉（九三六～九四六）世祖（九三七～九四二在位）曾經支持在開封興設一座「狐王廟」。入宋後，該廟仍然持續數年之久。張商英（一〇四三～一一二一）任執政（一一一〇～一一一一），下令搗毀開封附近一千餘所供奉狐王的祠廟。[78]《宋會要輯稿》的紀錄可以證明這條文字的可信性。據載，政和元年（一一一一），朝廷詔令，摧毀開封府神祠一千〇三十八區。香火鼎盛的神祠，像真武和土地神像則遷入道觀和城隍廟之類。其他三種類型的祠祀，像五通、石將軍、妲己的祠祀則列入「淫祀」，加以廢止。[79]

如果上述的記載皆是可信的，那麼也許朝廷頒布的某些詔令，目的是要重整宋代早期，香火鼎盛的祠廟和祭壇。[80]至少北宋的通俗文學即泛指商紂王的寵妃、惡名昭彰的妲己為狐精，因此妲己廟實際上也許就是指狐精廟。[81]又南宋的學者洪邁（一一二三～一二〇二）曾指江南的「獨腳五通」崇禍人類，正似「北方

此符召狐狸之精傳食度悉不知人事依斗步法

圖二：道教的召狐符法。採自《高上神霄玉清眞王紫書大法》（十二世紀）道藏一二〇九，22. 27a。

圖三：道教驅除狐魅的符法。採自《太上老君混元三部符》（年代與作者不明）道藏六七三，上，37b-38b。



狐魅」。[82]這樣的想像也許在北宋就已經形成，因爲開封府及附近地區就是以狐狸多而聞名。而狐精和五通被認爲均屬山魈，性陰，與淫放情色有關。[83]一則十世紀的佛教文獻就將狐精與五通的概念連在一起，而五通是佛教徒和非佛教徒行使的五種超能力。狐精的超能力排序第五，謂之「妖通」，其上的四種是爲道通、神通、依通和報通。[84]因此，以妲己之名爲名狐精，很可能就與五通共同列於淫祀之列。當然，北宋張商英摧毀的千餘種淫祀，經過長期的口頭或文字傳播，在元代的道教文獻中被當成千餘所供奉狐王的廟宇也是有可能的。然而，這兩種說法之間的模糊地帶意味著狐仙信仰在百姓之間是如此興盛，也如此明顯地威脅官方正祀的地位，因此成爲道教文獻中淫祀的代表類型。

不過，宋代試圖摧毀狐仙信仰的成效極差。張商英離開相位後，據傳狐魅成群結隊，竄進宮廷。祂們竊取宮中寶物，祟惑宮娥，騷擾內廷。宣和三年（一一二一），徽宗（一一〇一～一一二五在位）召神霄派道士王文卿（一〇九三～一一五三）入宮。王文卿行五雷法，破除狐魅。首先，他在京城東北門內築三層雷壇，並在其中安放鐵甕一只。入夜，他手持寶劍，登上雷壇，畫寫符咒，並連聲叱吒。不一會兒，風電大作，神兵縛住數鬼，將之推入甕中。王文卿以符咒封住甕口，並埋入地中。翌日，他呈報皇上，狐魅將不再爲害。[85]

然而，王文卿的雷法並未能永遠制住狐魅的行動。據《宋史》記載，金人入侵前夕，有隻狐狸從艮嶽來。那兒正是蒐集恭賀徽宗皇帝太平興國的統治而進貢的珍禽異獸、異花奇石的所在。狐狸進入宮禁，且據御榻而坐。皇帝因此立刻下詔摧毀開封府所有的狐王廟。但是，此舉未能保護宋朝免於「胡人」的侵略。[86]距離狐狸入宮五個月後，北宋數盡。這時，狐狸的出現已不是聖王之治的象徵，而是胡人入侵的預兆。

## 除魅的地方官

據信，中國的官員在監督地方宗教活動的工作方面，有除魅的能力。北宋朝廷和道士一同整肅狐仙信仰的同時，某些地方官也在與狐精鬥法。讓我們回憶一下宋初，僭取邠州土地神位置的狐精。《宋史》記載，當時，在一所供奉地方神明的廟旁有群狐挖穴造居，吸引不少信徒。狐精透過巫師的襄助展現神力，地方人民凡水、旱、疾、疫，皆向廟神祝禱。在當地，言說「狐」字甚至成了禁忌。但是，大中祥符三年（一〇一一），以處理淫祀毫不留情而聞名的王嗣宗出知邠州，下令搗毀該廟。他找出廟下的狐穴，殺死狐狸數十。《宋史》的編者稱：「（邠州）淫祀遂息。」[87]

然而，倘若把《宋史》、道教文獻和宋代文人筆記中的幾則相關記載讀得仔細點，會發現邠州狐狸廟一些被忽略的面向。《宋史》記載，王嗣宗到邠州任職前，當地的狐仙信仰已經相當盛行，幾乎所有的官員到任時都要去上香。換句話說，當地官員對狐仙信仰甚為崇敬，而王嗣宗的行為不過是個例外。道教文獻的記載裡，藉由阻止道士的驅狐，由上帝授與符命來看，事實上承認了狐精暫時擔任土地神的合法性。再者，王闢之（一〇三二～？）的《澠水燕談錄》和呂希哲（一〇三九～一一一六）的《傳講雜記》，成書年代約在王嗣宗摧毀狐狸廟八十年之後，均早於《宋史》。兩者均如《宋史》所述，狐精並非其他合法祠祀的代理者，反而是靠著自己的力量得到民眾的奉祀。《傳講雜記》稱廟為「狐王廟」。[88]

《傳講雜記》的故事結局也不同。王嗣宗的確用煙熏灌狐穴，捕殺狐狸數百條。但是，「有大狐從白光中逸去，其妖遂息。」故事更加上：「後人有復為立廟者，則寂然無靈矣。」[89]然而，逃去的大狐和邠州人復廟的企圖，在更晚編成、更以官方立場編纂的《宋史》一點也沒有提及。故事中保留的細節證明，



《傳講雜記》的作者，也許還有邠州人，都認為淫祀沒有被連根拔除，只是離開這個特殊的地點而已。作者對邠州人重建祠廟的意圖一點也不訝異，證明取締淫祀的工作並非例行公事；是依賴個別官員的人格和道德立場，而非朝廷的令到必行。

在金人的統治之下，狐仙信仰依然受到民眾的歡迎。著名學者元好問（一一九〇～一二五七）得意地回想起他的外祖王君在鄜州洛郊縣（陝西）一件為人津津樂道的事。大定年間（一一六一～一一八九），王君正任職洛郊縣主簿，逮捕一個叫作白神官的師巫。他藉「左道」吸引不少人。王君審問他為何能變怪，他回答皆是天神使他能為此事。結果，原來他能行左道變怪的來源是一罌狐涎。最後，他沒能捱過杖打兩百就一命嗚呼了。據元好問說，這個事件為王君贏得全縣人的愛戴。四十年後，鄉人仍在傳頌此事。[90]

元好問也為另一個地方官取締狐仙信仰的成就喝采。明昌二年（一一九一），某個名叫胡彥高的人被舉為山東萊州即墨縣令；該縣以土地貧脊、民情乖陋、世宦之家違法亂紀聞名。到任之時，他發現縣衙久為「妖狐」所據，晝伏夜出，變成獄卒，縱放囚犯，或是化為官妓，媚惑男子，以致有受迷亂而死者。邑人出於恐懼，只得設壇奉香，已有五十餘年矣。

胡彥高有意奪回縣衙屋舍：「官舍所以居賢，今令不得居，而鬼物據之耶？」翌日，他就公廳處理起公務，太陽下山後，還點起蠟燭。夜半，他聽見狐鳴，不一會兒，他就被數百隻狐狸團團圍住。有隻大白狐來到中間，大聲吼叫，好像要攻擊他。胡彥高端坐不動，與狐狸四目互瞪。過好一陣子，狐狸引退。相同的情形一連三夜，之後便沒再發生。半個月後，有縣尉巡邏回來，報告說他見到數百隻狐狸，往縣的東南方前去。不久，登州某縣的一個婦女為狐精所崇惑，被一名道士行法捉住。道士令其吐實，原來是被胡彥高趕出即墨的狐精。因此，即墨父老便「以公（胡彥高）為神」，刻石頌德，紀念去除妖狐之功。[91]

也許沒有其他的例子能夠更清楚地說明狐仙信仰除不勝除和屹立不搖背後的意思。狐精的種種變化，像是不顧後果、縱放囚犯的獄卒和淫亂的官妓，也許是地方社會混亂無秩序的縮影。這個情形挑戰了原來應該由官方來維持的法律和道德秩序。狐狸占據縣衙是個象徵，因爲這些脫序的生物似乎反映地方勢力強大到足以與官方抗衡。人們認爲牠們對於知縣的合法權威具有潛在的威脅，而知縣的權力是自上而下，來自這個社鄉里之外。將原來奉祀狐精的場所改成奉祀縣令牌位的地方，乃標誌著官僚行使國家權力，控制地方社會的有害因子和勸化鄉民服從國家統治的勝利。像元好問這樣熱情洋溢紀錄者，讓胡彥高成爲一個模範官僚。

但是，從字裡行間，我們知道故事中，紀錄者也許不想表現出來的另一面。畢竟，在胡彥高到職之前，「妖狐」已經擔任縣衙的主人至少五十年，其前任者甚至沒有人採取行動。胡彥高的成就也被證明是有限的。狐狸只是被逐出他自己的轄區；牠們並沒有完全消失。牠們竄入鄰近的縣分，爲這個嚴格的縣令任期結束後返回此地留下高度的可能性。

中國從古代到中古時期，在狐狸的表述方面，具有曖昧不明與相互矛盾的特徵。源自巫教傳統，到漢代又有更加繁複化、難以理解的詮釋，狐狸是一種獨特的生物。其身體標誌和生理特質，形成吉利和魅惑兩種力量。佛教、道教和某些國家的代理人主張，憑恃陰氣的狐精是左道、不入流的。祂們迷惑人類、行使妖術、引發疾病和褻瀆神明，因此必須除去。但是，隨著教義、神譜和科儀內容的系統化，佛教和道教也構築出一個複雜的結構，民間信仰也因而得以推展和複雜化。道教和佛教中相同的元素，像年齡和長生、變身術和打坐的技術，形成狐精力量的核心。我們在不同的文類中探求有關狐狸的多元陳述，看到官僚和宗教人士努力地想掐住這些精怪的惡行，卻力有未逮。我們也看到這個信仰如何憑恃自身的邊緣性而



大行其道。

狐狸也有社會和政治意義。在歷史的過程中，狐狸毛茸茸的尾巴被用來當作政治德行和家族人丁興旺的象徵；狐狸和最根本的陰性力量聯繫在一起，代表女性的魔力。在晚唐特定的文化氛圍中，狐狸被看成是文人的超我，文人寵姬的超我，最重要的是居住於漢地的胡人的超我。後者是晚唐社會各層面的外來邊緣人。宗教活動、家族利益和社會經驗彼此交互相作用，再三強化狐狸的邊緣地位，並重構其所代表的社會類別。

# 第二章　狐仙與狐仙信仰的擴散

浙江人郎瑛（一四七八～一五六六）說他曾聽過北方有狐狸成精，能變身男女之事。嘉靖八年（一五二九），他途經山東臨淄，好奇地向當地人詢問該等情事。以下是據當地人的陳述所記：

> 狐每夜半即潛入貧破家屋，至臥榻中，出口受人鼻息。人覺，聞其氣，駭曰：「打皮狐！打皮狐！」然不知其去幾許矣。如此久之，便能變化，遂與民間男婦相淫亂，各尋其雌雄以合，且善攝其財物以益主。其所私者死，復移他室，人亦不甚怪也。[1]

郎瑛的記述呼應了張鷟和其他唐代資料的說法：狐狸竊人精氣，練成法術、化做人形。要變成狐男或狐女，則與牠們交媾的男女有密切關聯。此外，牠們如同唐代村屋中的狐神，給奉祀的主人帶來好處。這些共同的特色說明，儘管政府一味地禁止，唐朝以後的文字紀錄也相對缺乏，但狐精仍未曾從人們的宗教生活裡絕跡。郎瑛的好奇也說明，對當時整個帝國的讀書人而言，狐仙信仰是華北區域的特有現象，也為一般人熟知。這些知識一般可能是透過過去和當代的文獻而得知。

郎瑛當然不是唯一一個在狐精中探索地方信仰的人。從十六世紀到二十世紀初，狐精故事繼唐朝以來，再度大量出現在文人的筆記小說中。大量的資料提供了許多價值不菲且與狐仙信仰有關的故事。十九世紀末和二十世紀初的地方志、傳教士的報告和民族學者的研究，一方面補齊了筆記小說之不足，一方面也確認了信仰的歷史延續性。本章即利用這些不同的資料，解析華北，尤其是河北、山東和日後的東三省如何成為狐仙信仰的中心。由於宗教經典、組織和著名的聖地付之闕如，本章特別著重在特殊詞彙「狐仙」上，研究狐仙信仰在這個區域內和區域外的傳播情形。在帝國晚期及近代，「狐仙」經常被用來指狐精。這個詞彙在不同的文類和出身不同的作者之使用下，提供一個窺見狐仙信仰在地方層級和國家層級中



屹立不墜的窗口。

## 華北的狐狸

幾乎每本明清時代的河北和山東地方志裡，狐狸均以土產之姿登場。牠們愛在無人居住的廢墟裡挖穴築巢、徘徊於農村和城市等有人煙之處，在街角、後院和空房間中造穴藏窩。[2]就像提供消息給郎瑛的人，華北的居民往往不得不與野狐有實際的接觸，甚至是在家裡，以及就寢之際。諸如此類的接觸，也許為大眾對狐精的信仰帶來直接的影響。明代，北京的官員發現，每當三年一度的會試舉行之際，狐狸橫行於京師貢院。[3]一則晚明的材料說河北刑臺的一戶人家常養著一大群狐狸。[4]蒲松齡是臨淄人，他在那兒遇到某個當地人，說了一個自己親人的故事，恰好證實郎瑛的說詞。據蒲松齡所記，某日，孫伯父正在打盹。半睡半醒之間，他先感覺到有東西竄上床。接著，一陣暈眩，有如騰雲駕霧。他想，可能是狐精趁著睡夢中魅惑他。睜眼一看，見到一隻如貓大小的動物，黃毛綠嘴，靜悄悄地從他的腳爬到腿部，再上到腹部。狐狸更往前爬時，他猛然起身，按住牠的脖子。然而，他和其妻要用繩子縛住狐狸時，牠一面掙扎著，一面縮身，一溜煙地逃走了。[5]

遊歷或住在北方的南方人被狐精迷住了，就像郎瑛那樣。事實上，某些宋元時代的資料已經指出在江南有發現狐狸的蹤跡，但仍不改狐精是華北特產的成見。[6]長於北京，並在北京擔任官職的浙江人沈德符

（一五七八～一六四二）提到，狐精在京師和周圍的「齊、趙、宋（今之山東、河北、山西和河南）」之間相當普遍，然「過江則絕不聞有言」。[7]郎瑛和福建出身的謝肇淛（一五六七～一六二四），比較了北方的狐狸和南方的猿猴、蛇與五通的另一個化身「山魈」。謝肇淛觀察到：

> 齊晉燕趙（大約是今之山東、山西和河北）之墟，狐魅最多。今京師住宅有狐怪者，十六七，然亦不為患。北人往往習之，亦猶嶺南人與蛇共處也。[8]

承繼南宋（一一二七～一二七九）洪邁觀點的蒲松齡，重申狐狸和五通之間的相似之處：「南有五通，猶北之有狐也。」[9]就某些明清時代筆記小說的作者看來，五通和狐狸的身分似乎可以互換，暗指在大眾的心裡，兩種妖怪的形象是合在一起的。[10]

即使是出現在北方的狐狸，與偶爾現身他處者也有分別。沈德符提到他在浙江的山裡遊覽時，經常見到狐狸，「但不能逞妖如北地耳」。[11]一個世紀後，紀昀被流放到新疆，基於對家鄉附近（今之河北）的狐精的認識，提出類似的看法。烏魯木齊的近山多狐，然而「未聞有祟人者」。他進一步說明，當地獵狐者尤多，狐長到老壽之前已經被殺，無法為魅害人。[12]沈德符和紀昀的說法加深了華北居民的看法：狐狸天生就被當作有神力的動物，而且有形的狐狸和無形的狐精之間極少分別。全國各地皆有狐狸棲息，狐仙信仰卻為華北所獨有。

明清和民初的筆記小說點出江北各處狐精活躍的地點，北至遼寧與內蒙，西達甘肅，東抵江蘇，南極湖北和安徽境內長江沿岸的多處地方。中國南方的浙江、江西、湖南、福建、四川、雲南、廣東和廣西亦有少數狐精活躍著，而且有各種狐仙壇和祠廟座落在像南京、杭州、衡州（湖南）和福州（福建）等城



中。例如安徽南部的蕪湖，商鋪幾乎家家設位供養，鬧市中尚有狐仙堂數處。商人笙歌祭享，每月多達十餘次。[13]另一則材料仔細地描述了湖南衡州信仰的情形。在衡州，男巫負責雕塑狐精塑像，稱之為「幹娘子」，並祀之如「菩薩」。靈媒在像中放置雞蛋，每三年更換一次，蛋卻不腐壞。[14]一則晚清的材料記載，甚至在未曾發現狐蹤的臺灣，也有一處供奉狐精的祭壇。[15]又，晚清的福州有座裴仙爺廟，圍著一棵老榕樹而建。傳說，有狐精化身成巡撫的師爺，隨後在樹下成仙。每年農曆三月十日，當地人為其慶祝誕辰。此風一直延續到民國時期，一九四九年後旋遭禁止，一九八〇年代又再度恢復。一九四九年後，許多福州人帶著他們的裴仙爺信仰來到臺灣。[16]

儘管如此，中國北部，尤其是河北、山東、山西、蘇北、安徽和東三省，直到今日還是狐仙信仰的核心區域。十九世紀末、二十世紀以來的資料也指出，狐狸仍舊被當作五種神聖的動物之一而受祀，稱之為「五大仙」、「五大門」，或是「五大家」。在某些地方，前述的信仰由四種動物神，而非五種組成。那些動物裡通常包括狐狸、黃鼠狼、刺蝟和蛇。狐狸和黃鼠狼總是在其中，其他的動物則因地而異，包括虎、狼、野兔或龜。[17]天津士人李慶辰（?～一八九七）說明五種動物在大眾心裡的形象：

> 予鄉有供五仙像者，其神為胡黃白柳灰。胡，狐也；黃，黃鼠也；白，蝟也；柳，蛇也；灰，鼠也。予謂此五者，可以分五色。客曰：「白黃是其本色，灰為黑，而柳為青。然胡可為赤乎？」予曰：「可。」詩云：「莫赤匪狐。」客亦為之粲然。[18]

十九世紀末到二十世紀初的地方志和民族學研究驗證了狐仙信仰和五大家信仰在中國北部及東三省流行的情況。日本漢學家永尾龍造注意到狐精「在華北和滿洲受歡迎的程度，幾乎家家戶戶皆供奉之」。[19]杜

瑞（Henry Dore）描述信仰「狐魅」和「象徵信仰的畫像」「遍及江蘇和安徽兩省，尤其在偏北之處」。[20]河北的《萬全縣志》表明，供奉狐精是一種與攸關社會生活，又甚爲個人化的信仰行爲：

> 各家皆供狐仙以為保佑，甚至有一人即供一狐仙，俗呼為本身狐仙。於初生時即供之，生男則供女狐仙，生女則供男狐仙。男娶女聘後，則所供之狐仙亦改繪男女雙坐矣。人死則將本身狐仙焚之，或裝於棺內。[21]

河北的《涿縣志》記述當地人是如何地厭惡外來宗教，抗拒天主教的傳教士。反之，他們「惟對狐仙信仰甚深，家家供奉，……遇有小疾病即云『鬧老仙』」。[22]《滄縣志》則敘述：

> （巫覡）崇祀鼬狐蛇蝟，愚民有病者恆延之，至則必曰蛇蝟為魔，於是焚紙燃香，旋舞跳號而禳之，或搯擊病人股腋，云為驅魔，香煙未燼，而病者震死。[23]

狐仙信仰也散處於東三省的信仰地圖上。幾十種一九一九年到一九六四年間編成的東三省地方志中的「禮儀民俗」項裡，記載了狐仙信仰的情形。[24]瀧澤俊亮從東北地區香火鼎盛的神壇和祠廟的調查中發現，供奉狐仙的神廟占多數：奉天（瀋陽）有十六所，吉林有四十六所，有六所在敦化，六所在延吉，六所在東京（長春），二所在一面坡，六所在阿城。在奉天，一處供奉狐精的名廟被稱爲「仙人洞」。碑文記載，該廟首建於雍正六年（一七二八），道光二十年（一八四〇）年曾經重修。[25]遼寧《安東縣志》記述，當地人爲表示尊崇，以「胡」代替「狐」，巫者爲之建神堂，供香火。[26]遼寧《義縣志》記載：

> （狐仙）廟或稱胡仙堂，或稱大仙堂，篤信而祀之者甚夥。亦有因病為之立小廟如祀土地者，而巫者奉之為主神。[27]



狐仙信仰亦與傳統節日結合在一起。人們視狐精爲財神，在新春期間舉行慶典。東三省南部的一個村子裡，每年五月十三和每月的初一及十五日，當地人爲戰神關帝舉行慶典時，也一起供奉狐精。在河北的張北、萬全兩縣，及吉林的海龍縣，人們在九月九日大肆慶祝狐神誕辰。是日，巫者定要「懸燈結綵」、「鼓樂喧天」，以敬祀狐神。其他的信徒則皆宰羊祭奠，準備厚禮饋贈巫師。在河北的武安縣，每村皆有女巫供奉狐精。每年三月初二，女巫群集，擊鼓跳舞祈神，吸引眾多男女觀看。當地俗稱爲「師婆會」。在河北撫寧，百姓經常在每月初一和十五奉祀狐神廟，神誕日則在四月初六。慶典期間，演劇與鼓樂齊行，男女雜處，而商賈趁時營利。此乃每年的地方盛事之一。[28]

## 狐仙：狐精的多元意義

狐仙信仰在各種不同的地方條件下蓬勃發展，但沒有比人們用來指涉狐精的詞彙更能直接展現其歧異和其內在的曖昧意味。百姓感受到祂的護佑力量時，稱之爲狐神和狐王。但有時候，人們也認爲狐精是搗蛋鬼，叫祂們作狐魅、狐妖、狐怪、狐鬼或狐祟。也有相對中性的詞彙。小說中提到狐精時，往往只以「狐」名之。同樣地，「狐」和「老狐」並不帶有特別的道德涵義，不論指涉的狐精有益或有害，人們皆冠之以「狐」或「老狐」之名。叫一隻狐狸「老狐」或「狐精」，即暗指其老壽及煉術有成。唯近晚清之

際，「狐精」一詞才有貶抑的意思，明證可徵。[29]明清時代及民初的人們經常使用這三種類型的詞彙，有助於在不同的情境下描述關於狐精的衝突，甚或混淆不清的概念。

這些詞彙中以「狐仙」最特別。「狐仙」首次出現於文學作品是在晚明，到了清代及民初則越來越通行。這個時代的故事裡，狐精出場時，不僅以「狐」自介，有時還會自稱為「狐仙」。筆記小說的作者，要不是直接引述故事提供者的用詞，就是自發地使用「狐仙」這個詞彙。鄉民多用「上仙」、「仙家」、「大仙」，或「仙」來稱呼狐精。最遲在晚清，「狐仙」一詞勝出，成為一般文學和俗文學中最常被用來稱呼狐精的語詞。透過研究「狐仙」的多元意義，將表現出狐仙信仰本身在性質上的矛盾，有助於我們追溯其傳布的過程。

## 仙：超越生死和文人的追尋

超脫塵緣的生命體「仙」，傳統上習慣譯為「不朽的（immortal）」或「完美的（perfected）」。祂們具有永恆的生命，不屬於神界或凡間。祂們因能夠自由地來往，不受任何特定地點、廟宇或墳地的拘束而與神或祖先有別。仙不以其德性知名，與儒家的聖賢人有異，相反地，祂們：

> 遠離塵世，藏身山林，遁居洞穴……。像巫者一般，祂們能夠興風降雨，……過火而不灼，遇水而不濡溼。祂們懂得操控陰陽。……只要高興，便乘雲駕霧，來來去去。祂們背長羽翼，乘鶴駕魚……。能未卜先知。祂們掌握了時間和空間。只要願意，便能化須彌如芥子，變細砂如宇宙。祂們乍隱乍現……，以空氣、雲霧、花、種子和藥草為食。如同醫者，祂們配藥，行氣功。簡而言之，祂們集驅邪師、巫師和神的特徵於一身。[30]



最近，康儒博（Robert Campany）已經將「仙」與「不朽者（immortal）」區別開來，並改譯成「超越者（transcendent）」。他認為，「不朽者」僅是不受時間約束而已，中文的「仙」既非逃離、變化，也不是進入一個完全不同的地方；儘管祂們處理時間和空間的手腕獨特，但仍然處在一個由時間和空間組成的架構裡。[31]早在東晉年間（約公元四世紀），羽化登仙已有等級之別，如同葛洪（二八三～三四三）所言：

> 按《仙經》云：上士舉行升虛，謂之天仙；中士遊於名山，謂之地仙；下士先死後蛻，謂之屍解仙。[32]

由於明清時期的文獻表明狐精優遊於神人兩界之間，因此，當代的「狐仙」大致上與中國早期傳統中的「仙」意義相同。同上所述，狐仙壽達百年，擁有神力。故而在這些基本的概念下，解析「狐仙」一詞便有各種不同的方法，文人和百姓的詮釋中也反映出天仙、地仙、屍解仙三種等級。

文人將他們所知狐精尋仙的過程，透過許多討論，記載在筆記小說裡。以紀昀的同鄉人，十八世紀的士人高冠瀛所說的一則故事最具代表性。有個男子抓住一隻爬到他的床上，打算竊其鼻息的狐精。男子對這隻狐精無法幻化一事感到訝異，質問其祟害之意。狐精答道：

> 狐之靈者，皆修煉求仙。最上者調息煉神，講坎離龍虎之旨[33]；吸精服氣，餌食日月星斗之華，用以內結金丹，蛻形羽化。是須仙授，亦須仙才。若是者吾不能。次則修容成素女之術[34]，妖媚蠱惑，攝精補益，內外配合，亦可成丹。然所採少則道不成，所採多則戕人利己，不干冥謫，必有天刑。若是者吾不敢，故以剽竊之功為獵取之計，趁人酣睡，仰鼻息以收餘氣，如蜂

採蕊，無損於花。湊合漸多，融結為一，亦可元神不散，歲久通靈，即我輩是也。[35]

前兩種修煉形式大致遵循道教內丹派的做法。該派自宋代以來重要性日益增加。內丹派強調「雙修」，結合身、心兩方面的訓練，使修煉者體內陰陽調合，達到初期的成仙，此名之爲「金丹」。[36]高冠瀛提供的這則故事也提到，在古代和中古時期的中國，主流社會普遍接受房中術，視之爲延年益壽和修煉不死丹藥的基本途徑。然而，六朝時期的道教上清派直斥房中術，但房中術仍以私欲的形式保存了下來。這情形在道教內丹派中一直延續到宋朝以後。從十二世紀起，隨著理學逐漸取得正統地位，房中術反而常被貶爲旁門左道。到了明代，一度被認爲是健康的婚姻性生活之指導原則的古代房中術，被貶抑成主修者採摘處子元氣的無恥行徑。唯有精神修煉達到一個程度時，兩性之間陰陽的調和才被認爲可取。社會的主流價值鄙視，並譴責那種身體上的交合。[37]按前引故事所述，狐精尋仙的前兩種方法反映內丹派發展的兩種趨勢：可敬的心性修養和淫邪的性修煉。

高冠瀛敘述的故事裡，蛻形羽化是升仙最佳的途徑，而且是只能透過靜坐以及神助和自然之力才能取得的特權。第二種修煉的形式既犯天條又招危險。即便故事中並沒有說明採取這種形式的狐精會變成何種仙，但這種方法也可以修煉成丹。需時數年才能修煉完成的第三種形式，由於精氣之源不純，狐精只能練成連最低級的仙都稱不上的幻形之術。高冠瀛是終其一生全心投入科舉的飽學之士，但除了鄉試，餘皆敗北。藉由這則故事，他把狐精尋仙的修煉直比士子追尋科舉功名，哀歎己力尤有未逮。對高冠瀛來說，穩坐高位並享有文名的紀昀屬於第一種類型。高冠瀛自己無法與之相比，也無法仿效其他兩種類型，或利用他人來達成自己的目標，故無法生存下來。



既是科場上的成功者，又是紀昀的老師之一的何琇（雍正元年（一七二三）進士），在另一個層次上講述他對狐精尋仙的看法。他也藉由一條老狐之口，訴說兩種途徑。較爲合適的方法是先化成人類，再羽化登仙。一條狐精必須先研讀聖賢之書，明白三綱五常之理，變化己心之後，才能化成人形。既而爲人後，靜坐冥思，滌清雜念，由是登仙。採精氣、拜北斗是走歪路。那是一條與妖術和通靈幻化有關，快速卻危險的途徑。高冠瀛和何琇的詮釋或有不同，但何琇將狐精的尋仙與自己作爲一個儒學家和爲人師表的社會身分連結起來，並用狐精的修煉來解釋自己的道德教誨。[38]

高冠瀛與何琇理解的狐精尋仙方式和過程，也告訴我們文人是如何去理解他們居住的世界。他們都同意，在狐精和人類的世界裡，不只一種方法能達成其崇高的目的。他們均能體會，並如在何琇的故事裡提到的，有時也對修煉的正統方式感同身受。然而，他們二人也不排斥利用不正當的方法達到相同或類似的目的。換句話說，旁門左道能夠產生同樣強大的力量，會挑戰，並暗中破壞正規的作法。既無追求第一種修煉方法的能力，也沒有採行第二種方法勇氣的第三類型修煉者，只要接受既存秩序的鍛鍊，心甘情願地與道德規範妥協，鑽法律漏洞，也能達成目標。文人對狐精尋仙的理解，表示接受既成的秩序和權威，卻也容忍，甚或張開雙臂，歡迎自己無法認可的途徑。

## 仙與巫者

當吾人從百姓的角度來詮釋「仙」，「仙」的意義將益形複雜。在本章一開始引用的史料裡，提供故事給郎瑛的人，並沒有直接提到「仙」的概念，但他們清楚地暗示，狐精竊人鼻息和精氣以進行修煉。

一九四〇年代，李慰祖（Li Wei-tsu）在北京近郊進行的民族學研究，顯示人們對狐精的想法一直持續到二十世紀。據李慰祖訪問的人所說，爲了成仙，有仙緣的狐精有三種修煉形式。良善的狐精退隱山林，苦行鍛鍊。邪惡的狐精爲祟害人，與人交媾，取其精氣。其他不好不壞的在人群中惹是生非、挑起爭端。狐精趁機就吸取爭鬥者釋出的大量氣來修煉。[39]

乍看之下，前引高冠瀛的故事和李慰祖的民族學研究報告，對於仙的種種看法大體一致。但是，其中有重要的歧異點。郎瑛告訴我們，雖然山東人知道狐精尋仙的伎倆，不過他們更在意狐精所擁有的法力。被李慰祖訪問的人也有相似的心態。他們了解三種修行方式均可協助狐精修煉成仙，但在善狐和惡狐之間沒有區別，他們也全然沒有提到升仙一事。反之，他們詳述狐精的修煉方法，就像四百年前，郎瑛訪問的人所說的那樣，只是更加詳細。就提供李慰祖資料的人所知，狐精修煉的終極目的是要修成人形。爲了實現這個目的，狐精必須備嘗艱辛地修行五百年，以練成「聚則成形，散則成氣」的能力。經過一段時間的苦修，狐精就能「褪去狐形，經由人類的五官和性器官進入其身體」。這使狐精能附身在男人或女人身上。被附身的人會陷入瘋癲的狀態，精力會被消耗殆盡。告訴李慰祖這些事的人也相信，除非那些修行的動物已先積德，否則天道也不會讓牠們修煉成形。此類善行之一是先「撒災」成疾，再行治癒。受害的情形是，一個家庭內，只會有一個人受到病痛的折磨，而這個人往往命中注定和狐精有緣。[40]

對李慰祖訪問的人來說，良狐與惡狐之間的區別大多是說說而已，影響他們日常生活的狐精也兼而有之，無法清楚分辨。人們以爲只有良狐才退隱山林，進行「苦修」。然而，狐精取得附身在人類身上、吸收人類的精氣、用疾病禍害人類的法力，正好也是修煉的成果。此外，如前引何琇的故事中所說的，變換狐心以化成人形只是即將成仙的標誌而已。但是李慰祖所訪問的人認爲，變成人形是狐精修煉的最大成



就，那強化了狐精變形的能力。郎瑛和李慰祖問到的人都呈現了一個廣爲人知的解釋：爲了練成幻形之術並修成人形，狐精必須吸取人類的精氣。而只要狐精煉成了幻形的能力，就一定會化成人形，接著就與凡人交媾，積聚更多的精氣。在他們的理解裡，將「仙」的意義解釋成「神仙」，指的似乎是微不足道且膚淺不堪的意思；「仙」的意思乃在強調狐精的魔力、超自然力和曖昧不明的一面。

李慰祖指出，提供他資料的村民口頭使用的「仙」與文學及一般將「仙」理解成「神仙」者有差距存在。他發現，歐洲的語言裡，沒有文字能確切地表達出村民所指的「仙」的意義。他認爲，必須把「仙」在文字上譯成「神魔（genie）」或「妖精（fairy）」。但在長達九十四頁的英文報告裡，當他提及隱居山林、苦修苦行的良狐時，不曾使用「神魔」一詞去稱呼任何一個村人祭拜的動物神，而使用「妖精」一詞也僅有一次。他大多將村人在家中和巫者在神壇供奉的狐精譯作「神靈（spirits）」。在某些地方，他稱祂們爲「鬼（ghosts）」。

「仙」這個字不唯用來指那些善變的神靈，也用來指涉長於和靈界溝通，並獻身給這些神靈的薩滿和巫師。洪邁在十二世紀曾這樣介紹被五通祟害的犧牲者：「婦女遭之者，率厭苦不堪，羸悴無色，精神奄然，有轉而爲巫者，人指以爲仙。謂逢忤而病者爲仙病。」[41]如是的言論，穿越時間和空間的限制，與前引李慰祖的論點不謀而合：狐精以「仙」的身分，在巫師的協助下，散播病源，又治癒祟病。李慰祖也指出，展現出有成爲巫師潛力的人，據說是有成仙的資質：「仙根」。[42]薩滿和巫師有時稱自己爲「神仙」。他們以進入出神的狀態，既唱又跳，和神靈溝通，謂之「跳大仙」或「跳大神」。[43]在這些場合裡，「仙」和「神」之間可以互換。此處，神指的是卑微小神，或是死人的鬼魂，還是神威廣大的神明，則相當不清楚。明清時代的故事也稱神靈和靈媒作「仙」，儘管輯纂那些故事的作者著重的是前者，對後者語帶保

留。舉例來說，在一則題爲〈上仙〉的故事裡，蒲松齡和他的文友們得知「南郭梁氏家有狐仙」。「仙」在此，意指神靈和代表神靈喉舌的靈媒。但他們造訪靈媒家中的仙壇時，故意忽視靈媒的仲介角色，唯稱下降的神靈爲「仙」。[44]神靈本身雖然深受廣大信衆的敬重和供奉，但一般的官方標準則輕視薩滿和靈媒（第四章）。因此，狐仙信仰中的「仙」字，包括敬重和輕蔑兩重意義，與道教理想中的仙無甚關係。

## 仙：色瞇瞇的女人

在文學作品和大衆的想像裡，被當成性玩物且年輕貌美的婦人，也被叫作「仙」。中國早期的一些傳統中，巫山雲雨是延年益壽、羽化升仙的必經過程。而且，據說年輕的女人是性愛技術的大師。中國古代和中古時代的文學作品也描寫，在出神和神遊狀態向神物求愛的男巫與女巫，將之比作道教的「仙」。與仙女戀愛則是六朝時期文學作品的流行主題。到了唐代，「仙」常常被貼上性別的標籤，指那些活躍的道姑、藝妓、娼婦，和一般的歡場女子。對唐朝的豔情作家來說，「妓」和「仙」的形象相互關聯，甚或能夠互相轉換。遭遇仙女被比喻成實際上與歡場女子有一段浪漫情事。同時，藝妓色誘男人投向她們的懷抱，被當成仙女或女神下凡尋找眞愛的原型。例如唐朝的魚玄機（八四四~八七一），既是名妓，也是有名的女冠，遂使「妓」與「仙」之間的形象變得模糊不清。張鷟的古典小說〈遊仙窟〉，繪聲繪影地描繪有個年輕士人與漂亮少女在山居有過的一段男歡女愛。[45]唐代豔情文學描述女性「仙」的形象，就其本身來說，既不是道教的仙人，也不是靈媒。更確切地說，當男人遇上迷人的女子，眞的也好，假的也罷，「仙」的寓涵引發了狂歡與激情。



「仙」的意義在以後中國的豔情小說中廣爲所用。明人經常將藝妓比作神女。以漫遊仙境作爲主題的明清小說，總帶著情色的意味，而男女之間的愛戀也常被描繪如神仙眷侶。[46]例如晚明小說《豔異編》，乃把「仙」與「妓女」分部而列。不過，粗淺地比較兩者，可以看出作者實際上乃以同樣的語言和意象描述女仙和藝妓。當遇到文人時，兩種類型的女人展現的是色藝雙全的特質。「仙部」的一則故事描述，有個美麗的仙女一再勾引某個男子爲其入幕之賓，有次還被臭罵成「妖精」。一些「妓女部」的故事描述，恩客常愛把色藝兼具的藝妓比擬成「仙」。[47]兩種類型的女人均是文人戀愛和痴想的對象，也激起他們的仙思。但她們和高冠瀛、何琇，或者郎瑛和李慰祖訪問的人所描繪之「仙」，完全是兩回事。

「仙」和「妓」合流的結果，也許爲晚帝國時期「狐仙」一詞的使用帶來莫大的影響。雖然均涉及愛情和修煉，然唐宋故事中的狐女未曾被稱爲「狐仙」。這個詞彙首度在明人筆記《狐媚叢談》中出現，當作唐朝故事〈華山客〉的新題名。[48]故事原本敘述元和三年（八〇八）冬，一個美女扣擊隱居華山的党超元家門。党驚爲天人，覺得她若非天仙，亦非尋常人也，認爲這名女子是爲求魚水之歡而來。不料，她告訴党超元，她對床笫之事興趣缺缺；她是住在華山南古塚裡的妖狐，學道數年，如今業滿願足，將屍解成仙。[49]她請求党自一個獵人手上保全她的屍體，好生埋藏，以保她能升仙。党如其所請。數天後，此女再度扣門，向党致謝，贈金數斤爲謝，乃登仙界。

這則故事也收在宋代曾慥的雜記《類說》裡。他也撰寫了道教重要的內丹術著作。曾慥將這則故事加以刪節，保留女狐升仙的焦點部分，並題名爲〈塚狐學道成仙〉。[50]這是第一次故事題名包含「仙」字，意指「神仙」的例子。

因爲《狐媚叢談》記載的這則故事，比《類說》的版本保存更多唐朝原本的細節，故我們仍然無法

得知明代編纂《狐媚叢談》的人是否接受了《類說》中強調升仙的說法。我們也難以推斷是否是《狐媚叢談》的編者創造了「狐仙」一詞，抑或他只是用了一個當代人都熟悉的詞彙而已。不過，用「狐仙」作爲故事的題名，透露出複雜的訊息。從表面來看，編者企圖談論狐精登仙一事，視「狐仙」爲了卻塵緣的神仙。然而，故事的第一個部分與此衆所周知的定義相矛盾。故事中的年輕女人才貌兼備，正是豔情小說描述的藝妓和仙女的特質。党超元對那樣的女人的直接反應也說明，對男人來說，與仙女相遇，自然而然就會有肌膚之親。女人在這則故事裡自相矛盾的陳述表明，自「狐仙」一詞在文人的作品中首次出現以來，具有多重意義。

以後的資料，更明確且更廣泛地表現狐仙的情色意涵。舉例言之，有個年輕的士人被夜半造訪書齋的狐女迷得魂不守舍，每次他都要求這個「仙」變成歷史上不同的美女。一個貧窮的農夫在見了一個自願獻身的婦女後，即疑此女是狐，並評道：「（吾）聞狐仙皆國色。」[51]清初士人徐喈鳳提供一則親眼目睹的異聞〈會仙記〉。文中敘述康熙二十一年（一六八二），他與外甥遇見狐女的事。美女初次造訪徐的外甥許丹家時，即說她來此是爲了繼續命中注定的姻緣。她成了許丹的侍妾。除善盡婦道外，她還能作詩、唱曲，展現她的才藝和學識。她有幾名侍女，一樣色藝兼備，皆以古代美人之名名之。一年後，她和侍女返回仙界，不過，只要許丹想要，她們仍會降至家中。徐喈鳳曾見許丹召喚她們，其法與巫者召其神的方式如出一轍。接著，徐便親自與仙會談。徐喈鳳凡眼無法見到仙的身形，但能聽到仙吟詩、談休咎及其迷人的歌聲。[52]仙在這則故事裡，以神仙和巫教信仰的守護神之姿現身。更重要的是，她的文采、女性高雅的氣質和神祕難見的身影瀰漫在情色的場景裡，恰好是這點俘獲徐喈鳳的心。

文人和百姓都採行的「扶乩」或「扶鸞」儀式，也反映「仙」的多重意義。求女仙降神諭的儀式，



最遠可追溯到五世紀時的茅山道士。宋代以後，扶乩儀式全面發展。一開始，扶乩只是爲平民所用的非口頭占卜形式，後來，百姓向神明或擬神化的人物求療病、卜算和與亡靈溝通，扶乩便成了記錄上述訊息的過程。文人多愛扶乩，而他們祈求的衆多神明中，不少是能歌善舞，會作詩，也能評論詩文的年輕女子。明清時期的扶乩儀式，在帶著幾分嚴肅，幾分娛樂的態度下，持續盛行於文人之間。受召的神明以女神居多，尤以紫姑爲最。[53]

不管是以自己的名義，或擔任像紫姑等其他神明的代理者，狐精也常被扶乩召喚。一個清代的士人就曾抱怨：「乩仙多係鬼狐假託，然世人仍多信之。」[54]狐精降下的神諭成爲民間故事，也成爲和祕密會社或宗教有關的寶卷之源頭。韓瑞亞（Rania Huntington）就發現一則收錄在光緒年間（一八七五～一九〇八）刊行的集子裡的故事，「訴說的全是一隻老狐的觀點」。只有在末尾的地方才交代故事得自乩板。[55]筆者在北京大學圖書館典藏的珍本裡發現一份題爲《東遊記》的鈔本殘卷，書的副標題爲「狐仙口授人見樂妓館珍藏」。全書以許多看不懂的字寫成，而且大多數是異體偏旁結合而成的別字。若考慮到清末民初的妓女多祀狐精爲保護神（見第六章），這本書很可能就是在妓院裡扶乩寫成的。其中多數無法解讀的字也許是出自教育水準不高的靈媒、妓女之手，或是靈媒故作神祕，或是扶乩本身所得的奇異字體所造成。[56]在任何一個案例裡，所有在乩書中出現的鬼怪和神明，都稱爲「乩仙」或「仙」，而在這裡，情色意義的仙和神靈意義的仙會合在一起，與道教求道升仙的崇高意義無甚干係。

## 仙與仙兒

我們也應該注意到，「仙」和「仙兒」在現代的北京話中有些微不同。語尾的「兒」音，在華北的方言中經常當作沒有意義的語氣詞，在書寫語詞中自然就被丟在一邊。然而，對現代華北多數講北京話的人而言，「兒」音有時是少不了的語詞。語言學家發現，「兒」音在華北方言的許多功能中，可以爲一個字添加親密或是輕蔑的感覺。遲至明代，「兒」音已廣泛使用在華北的戲曲和俗文學中，尤其在北京、河北和山東地區。[57]若將明清時代口語對北京話形式造成的深切影響列入考量，我們就大有理由認爲「仙兒」和「狐仙兒」的使用在明清時代已經出現。「狐仙」一詞傳達許多來自文學作品和地方信仰的意義，而且只要提到「狐仙」，就經常讓我們想起蒲松齡偉大著作中的女主角——狐女。但是，加上「兒」音的「狐仙兒」是一個口語詞彙，只有靈媒和他們供奉的神祇之間才使用，也只有他們供奉的狐神才擔得起這個名諱。「狐仙兒」這個詞彙給靈媒及狐精個人化、親密且容易接近的感覺，但也暗指對他們的鄙視。「狐仙」和「狐仙兒」彼此之間在口語環境中看似不重要的轉換，有時可能在指對待狐精及靈媒之態度劇烈地改變。但是，這樣的變化在書寫的時候，尤其是以文言文來寫作時，很難表現出來。故「狐仙」這個詞彙包含許多不同，但又相互包含的意義，像是神仙、鬼怪及其巫者、放蕩的美女等，並表達對狐精一邊敬重，一邊又輕蔑的兩種情感。



# 狐仙與狐仙信仰的傳播

## 明代文學中的狐仙

大多數書寫作狐精故事的作者是南方人，而且，大致上可將他們分成兩種類型：一是記錄旅居北方時所聞見的當日狐仙信仰；一是從早期和當日的文學作品，特別是從嘉靖四十五年（一五六六）再印、成書於十世紀、記載大量狐精故事的《太平廣記》中獲悉狐精的故事。[58]屬於第一類的人，包括郎瑛、陸粲（一四九四～一五五一）、王同軌（活躍於一五三〇～一六〇八）、徐昌祚（活躍於一六〇二）、謝肇淛、沈德符和錢希言（活躍於一六一三）。他們認爲狐精有時惱人、危險，有時又不見得會祟害人，並且傾向將狐精和旁門左道聯繫在一起。有些人試著將從《太平廣記》中得知的訊息和當日的信仰儀式混在一起，寫入自己的作品中。錢希言就是這樣的人。他反覆訴說唐朝流傳下來的理論，即狐狸取人類髑髏戴其首，望月而拜數百下，變身成美少年狀或好婦形。此外，他和沈德符都注意到，在北京，狐狸藉由舔舐婦人丟棄的月經布上的經血，取得變形的能力。沈德符解釋，飲經血是一種延年益壽的祕術。當時的人，尤其明太祖在位期的某個皇室成員甚好此術。[59]上舉的作家中，沒人使用「狐仙」這個字眼。

萬曆年間（一五七三～一六一九）輯成的《狐媚叢談》，其名墨屎子的作者，似乎是屬於第二種類型的南方人。[60]該書乃專門爲狐精而寫，內容方面大量依賴早期的文學作品，尤其是《太平廣記》，卻全不提當日的信仰儀式。作者利用標題和序言，清楚地表示狐狸是種媚惑人的生物。他把所有早期資料中的故事都重新命名，確保每個談到這個主題的故事標題都有「狐」字。他這麼費事是爲了表現狐狸天生的媚力。

如同本章稍早提到的，他似乎把作爲唐朝故事新標題的「狐仙」一詞，從專屬於唐、宋原版的修仙和情色內容中導出，所以是文學的創新。「狐仙」在此與當代的大衆信仰無關，也不是一個爲人熟悉和固定的詞彙。

第二種類型中最具代表性的作家是馮夢龍（一五七四～一六四六）。馮夢龍，江蘇吳縣人，除了晚年曾在福建省的壽寧縣任過官職，終其一生，他多在江南度過。他寫了許多關於狐精的故事，但他的作品顯示，他幾乎沒有觸及當日華北的狐仙信仰。萬曆四十八年（一六二〇），馮出版羅貫中（活躍於一三三〇～一四〇〇）的通俗小說《平妖傳》的改編之作；約於天啓六年（一六二六）出版《太平廣記鈔》。《太平廣記鈔》的序文所言，他相當熟悉《太平廣記》記載的故事，而書名本身則說明本書是《太平廣記》的節選之作。[61]在「獸部」，馮夢龍針對狐精的天性作一概覽，「妖怪部」中也收了其他的狐精故事。在《平妖傳》中，他又利用《太平廣記》的資料，以一章的篇幅寫了一則包含狐狸三種特質的故事，並詳述狐狸的傳說。他強調狐狸是一種令人銷魂、有魅力，且使人迷惑的生物，意即「狐媚」，並與巫術及叛亂有關。他在肯定狐精苦修尋仙這點上服膺唐代以來的傳統，稱老狐爲「天狐」，認爲狐精自視爲佛教的菩薩或道教的仙人，只是在向世人誆騙奉獻而已。他似乎不熟悉「狐仙」這一詞彙。

## 《醒世姻緣傳》中的狐仙

與《狐媚叢談》和馮夢龍的作品明顯不同的，是出現在崇禎元年（一六二八）到雍正六年（一七二八）間的通俗小說《醒世姻緣傳》。該小說描述的是山東省武城縣及明水縣的家庭與社會生活。



《醒世姻緣傳》的作者身分，至今仍是個謎，但一般來說，現代學者大多同意他是山東人士。有些人甚至說這部小說乃是訴說狐精故事的大師蒲松齡所作。[62]小說中的主角是隻狐狸。圍繞著這隻狐狸，作者鋪排出一連串複雜的情節。牠在武城縣爲一壞蛋所殺。爲報殺身之仇，祂轉世成一個女人，嫁給惡人轉生的狄希臣。故事中，狄希臣是個士人，也是個懼內的丈夫。

「狐仙」或「仙狐」一詞反覆在小說中出現，而其背景則表現出山東人怎麼看出現在日常生活中的狐精。狐狸據說是泰山女神碧霞元君的侍者，在雍山的洞內修行已達千年之久（碧霞元君與狐狸的關係，見第五章的討論）。作者在第一回的標題上以「仙姑」指之，也許是爲了使對句結構對稱而爲，但「仙姑」也是當地人對狐神的雅稱之一。仔細地閱讀這一回，可以發現作者未曾從自己的觀點出發，稱她爲「仙」。相反地，作爲一個述事者，他一直使用「狐精」這個詞彙來指稱狐狸。他說在修煉的過程中，狐狸經常會離開洞穴，化成女性以爲祟害人。在一次這樣的情節中，他說「（她）託名叫作仙姑」，這是故事中唯一一次使用「仙」字的地方。接下來的各章中，遭誤殺的狐狸的冤魂糾纏著獵殺牠的人及其家人。作者的講述和在不同章回的人物對話中，狐狸一般被稱爲「狐精」；該詞是在第三人稱對話語脈下的中性用詞。[63]

只有在其他兩回裡，「仙」字才再度出現。第七回描述獵狐者患了痢疾，夢中遭遇鬼擊。這一切都是拜狐狸之賜，作者以「狐精」稱之。因此，獵人的妻子打算邀集幾個宗教人士，建醮超渡狐狸的冤魂。這時，牠被叫作「狐仙」。在此，作者很快地在兩段文字之間，將狐狸的稱法從「狐精」轉成「狐仙」。「狐精」一詞一貫地是從旁白的角度來指稱狐狸。但當狐狸作爲儀式對象，需要贖罪者表示敬意時，牠就變成了「狐仙」。第二次是出現在最後一回，佛教高僧自獵人狄希臣的塵世苦痛中點醒他，揭露他與「仙

狐」的因果業報。據冥界王者的判決，狄希臣因在前世殺死碧霞元君前聽差的仙狐，今生必得受狐狸轉生的妻子的羞辱和虐待。然而，只要虔誠持金剛寶經一萬卷，就能得救。[64]這裡提到「仙狐」一詞和狐狸作爲碧霞元君差使一事，只是要強調狄希臣前世違背佛家不殺生的戒律，殺害動物的罪行，以及印證業報與因果的天理而已。因此，《醒世姻緣傳》裡，「仙」字的特質深深地被嵌植在山東民衆的狐仙信仰裡，與《狐媚叢談》藝文的「仙」字意義間，仍有明顯的差異。

## 清代北人作品中的狐仙

從清初開始，出生於北方的士人寫了更多的筆記小說。那裡正好是狐仙信仰活躍的地方。這些人熟悉當地的狐仙信仰，相較於其他人單單只用「仙」字，他們更喜歡使用「狐仙」一詞。舉例來說，蒲松齡創造了許多著名的狐女角色作爲浪漫的典範，後來被視爲中國文學中最具代表性的「狐仙」。然而，在全套的《聊齋》裡，蒲松齡並不常稱這些美麗的狐女爲「狐仙」。更確切地說，故事中的狐仙能治癒疾病、拯救生命、贈予財富、提供性行爲、變弄戲法和惡作劇。此外，蒲松齡就像《醒世姻緣傳》的作者一樣，很少在自己的講述中使用「狐仙」這個詞來指狐精。這個稱號若不是在狐精自陳身分的時候使用，就是在當人與狐精面對面地對話時才用。蒲松齡使用這個詞時，前後矛盾的態度說明，作爲一個文學大師，他雖然承續浪漫化神女的傳統，但也許因爲直接接觸民間信仰儀式的關係，影響了他對於狐精作爲「仙」的理解。因爲他心知肚明「仙」在那些儀式中的神聖意涵，故能夠避免使用相同的字眼來描述那些善良的狐女主角。到了清中後期，來自華北和華南的作家抄寫《聊齋》時，也沒有直接稱這些狐女爲「狐仙」。



一些與蒲松齡同時代的文人也闡發了「仙」字的其中一義，但卻埋沒了其他的意思。前述〈會仙記〉的作者徐嗜鳳的外甥，其實是一個能夠反覆召喚狐精的靈媒。但在這則故事的記載裡，徐嗜鳳故意略過「仙」神聖的一面，開門見山便說他所遇見的仙「非眞仙也」，意即不是眞正的神仙。他不同意許丹對「仙」字的見解。許丹理解的「仙」，乃是情愛與靈媒超自然活動結合的產物。然而，描寫自己與外甥遭遇狐精的情節後，徐嗜鳳在末尾煞費苦心地評論，由於狐女集美姿、貞潔及其他婦德於一身，從任何角度來看，她都有被當作「仙」的資格。[65]在重述靈媒召喚活動的過程中，徐嗜鳳縮減並重造神靈附體的元素，使之符合自己的浪漫幻想和道德理想。

紀昀也闡揚狐仙的正面形象。他一生待在故鄉滄州的時間頗長，那兒也是狐仙信仰的中心。與他同時的同鄉人張景運告訴我們，在滄州，巫者所拜的狐精就叫作「仙」。[66]紀昀自己也指出，「里俗呼狐曰仙家」。但是，所有他敘述的「狐仙」，都是詳細說明修煉之道的神仙。如果指的是巫者供奉的狐精，紀昀總是用「狐」或「狐神」，以區分「狐仙」與淫祀的關係。[67]

許多北方出身的文人，像蒲松齡、徐嗜鳳和紀昀一樣，能清楚地分別「狐仙」的不同意義。有些人認爲「狐仙」就是狐魅，承認仙與鬼魅、巫者的關聯。例如出生於北京，在華北遊歷和當官的滿族文人和邦額記載的一則故事說，有對母子受到一異類家族的騷擾。幾個年長的村民來探視他們，說：「此間舊有狐仙村，人往往見之，然而未嘗爲患。茲來相擾者，爲狐無疑。」[68]其他的文人則較把年老、修煉有成，或具有神仙般女性魅力的人看作狐仙的基本特質。蒲松齡去世當年，出生於山東，自認是蒲松齡投胎的作家徐昆（生於一七一五年），把一個自稱已經勤苦修煉多年的老人視爲「狐仙」。不過，另一個滿族作家長白浩歌子則將幾個與凡夫俗子纏綿繾綣的美女當作「狐仙」。[69]一般來說，清初及盛清時期，以北方爲根據地

的文人，即使不同意義的「仙」均以不同的程度呈現在他們作品中，但他們也只有在偶然的情況下才使用「狐仙」這個詞彙。這些文人在敘述狐精種種引人注目之處時，僅只使用「狐」字。[70]

## 說書與書坊傳播的狐仙

提供筆記小說原始素材的說書，長期以來就是一種流行在文人間的娛樂。明清時代的筆記小說告訴我們，在這類的社交圈中，故事被來自中國各地的文人講說和流傳，也在文人和百姓間講說和流傳。陳德鴻（Leo Tak-hung Chan）認為有五種關係網在紀昀的社交生活中「提供講述狐精與鬼怪故事的機會」。這五種關係包括投身編纂的人、考官與考生、低階官員、文學社友和士人家庭的成員。和邦額即說許多他所記的狐精故事是與諸親友及同學偶談而得。飛觴走斝間，來自四面八方的朋友互相交換狐精的故事。[71]像這樣的社交場合，使得資訊得以突破地域和階級界線的限制。

蓬勃發展的出版事業，也傳遞「狐仙」一詞的使用，助長狐仙信仰的傳播。在清代，以菁英市場為取向的出版中心主要在華南的上海、江蘇、江西、湖南、湖北、廣東和福建。[72]陳德鴻指出，志怪和筆記的出版，在十八世紀達於頂峰。乾隆五十三年（一七八八）到嘉慶三年（一七九八）這十年間，「比清代其他時期更多的志怪小說出版了」，而且「也許在這些年出現的志怪文學，比中國史上其他時期的還多得多。」[73]清代有名的志怪小說，多數都收有與狐精相關的故事，包括《聊齋誌異》、《閱微草堂筆記》、《子不語》、《夜譚隨錄》、《柳崖外編》、《秋坪新語》、和《螢窗異草》。這些書都在這個時期出版。志怪小說另一波出版與銷售的高峰是在光緒年間（一八七五～一九〇八）。報紙和畫報，像《申報》



和《點石齋畫報》等在上海發行的新媒體是這次志怪故事的傳播媒介。[74]

對與地方信仰儀式殊少直接接觸，以及從社交場合、傳聞和印刷品上得知狐精的種種的人來說，「狐仙」一詞曖昧的意義，可能會讓他們不加區別地使用在所有狐精的身上。更明確地說，也許是因為與地方信仰儀式完全脫離的緣故，巫者、神仙和姣好美人之間的界限就變得模糊不清了。所有的讀者和作家均能領會那些關於狐精的記述只是單純的故事而已，完全不為現實生活中遇見「仙人」的事感到興奮或危險。就拿曾在北京和陝西短暫任官的南方人袁枚（一七一六～一七九八）來說，他是一個能接受各種意見，對奇聞異事的娛樂價值極為熱衷的文人。《子不語》裡的狐精，不管是雄是雌，是少是老，是好是壞，統統都叫「狐仙」。有幾則故事是從紀昀的《閱微草堂筆記》抄錄到《續子不語》時，他將標題都冠上「狐仙」二字，而原本卻無這兩個字。[75]

另一個南方的士人鄧眩，於嘉慶元年（一七九六）出版了其軼文作品集《異談可信錄》。他在序文裡說，他只是從書肆可得之書抄錄故事而已。該書有與狐精相關的部分，收錄三十四則從清代早期及當日的文學作品中抄錄出來的故事，大多數摘自紀昀的《閱微草堂筆記》。儘管收錄了各種不同的狐精故事，鄧眩總名此部為「狐仙」部，與明代編纂者所用的「妖邪」或「狐妖」形成明顯的對比。[76]江蘇常州人趙翼（一七二七～一八一四）發現，「京師多狐祟，每占高樓空屋，然不為害，故皆稱為狐仙」。[77]當地人稱狐精為「狐仙」，以免受祟害；若用意帶輕蔑的語詞，像「狐祟」，就會有麻煩。就一個外人來說，趙翼也許曾經聽當地人稱狐精為「狐仙」，就此推論這個詞通用於所有的狐狸。

如前所述，河北和山東的人一向明白地分別「狐仙」和口語的「狐仙兒」之間的差別。但對一個南方人而言，和今天一樣，語彙的語尾沒有「兒」音，而且傾向將之看作會話語尾一個沒有意思的音而已，

沒人理會這差別。又，這個差異在文學作品裡也表現不出來，因爲文言文和白話文就像兩種截然不同的語言。而且除了《平妖傳》和《醒世姻緣》外，幾乎目前所引的主要集子，都是用文言文寫成的。口頭用語的「狐仙兒」及其不可避免地在書寫體中與「狐仙」混淆的情形，也許說明爲什麼蒲松齡鮮少使用「狐仙」來描繪他的狐女角色，以及爲什麼紀昀不把神仙的「仙」與同村之人使用於精怪和巫者的「仙」合在一起。相反地，南方人通常不能體會語尾「兒」音的微妙之處，而且也和信仰儀式沒有直接的牽連，故能無拘無束地使用「狐仙」這個語詞。

## 遊客與移民傳播的狐仙

遊宦的士人、考生和商人對狐仙信仰的傳播也有貢獻。許多清代的軼事都提到，遊宦的士人或考生到北方就職或參加會試時遭遇狐精的事。不論願意與否，他們當中的某些人有帶狐精回家的經驗。以嘉善（浙江）士人黃凱鈞爲例，他記錄一則據稱是在十九世紀初，一名浙江人與被譽爲「貞潔狐仙」的狐精往來的眞實經歷。時值任職北直隸某縣署僚佐的錢姓士人，某夜遇見一名狐女。他只聽聞其聲而不見其形。後來，她隨錢生回到浙江嘉興老家。她與錢生只以兄妹相稱，而非愛侶，與妻子家人生活逾一年之久。她又交代錢生如何投資，以增家產。在錢生反覆的要求下，她一度以年輕女婦的形貌現形，而錢生迷戀其姣美，不久即陷於瘵疾矣。狐女拒絕與錢生有床笫之私，卻在治癒其疾後永遠地離去。後來，人稱她爲「貞潔狐仙」。作者更進一步說，若她聽到人們謔稱她爲「狐精」，必會發怒，故非得以「狐仙」稱之。[78]在這裡，當狐仙被帶到南方去時，她仍具有帶來財富、治癒疾病的天生異能，也有魅惑男人的女性美，但與巫



者和採陽補陰的連結則被切開了。

商人或許也助長了狐仙信仰的傳播。有則故事記載，有位來自四川的殷實商人到湖北漢口作生意，經常被壞心眼的夥伴欺騙。他的性格太過儒弱，無法與他們計較。他的老實卻得一名狐女青睞。她待在商人店鋪的樓上，贈他白金以爲供奉白飯之謝。經過她的協助，他甩掉了壞肚腸的夥伴，終於獲得大筆的財富。商賈成了富人，返回四川，在成都設立狐仙壇奉祀之。[79]另一狐仙壇是在類似的心態下建立於會稽（今浙江紹興）的，但情節則另有發展。某狐精使一旅居北方、貧不自給的少年富有起來，然不久爲其所棄。少年以巨富之姿回到會稽。十年後，狐女來到會稽尋仇，兩造的恩怨在一個道士介入，允諾在當地道觀設壇奉祀五百年後，問題方獲得解決。後來，人人皆以「北來大仙」稱呼這隻狐精。[80]這些故事說明，在處理遠離家鄉，人生地不熟，甚或環境險惡時，客商往往求助於當地的宗教資源。此外，他們發財後，新保護神的神威也會傳回家鄉及其地方團體。

逐漸熟悉文字和說話文學的狐精故事後，或許也讓南方人把北方來的陌生人看成狐精。據來自江南地區的作家錢泳所言，乾隆五十一年（一七八六）四月，有兩個「狐仙」化作美女形貌來到杭州城。她們操北方口音，向當地人賃屋居住。她們酷嗜閱讀，有人奉上著名的情色小說《金瓶梅》，她們便邊笑邊把書扔出去。反之，她們把《易經》列爲最可讀之書，深通陰陽變化之理。她們藉一童子與他人交通，這使人想到童子受了狐精附身。她們告訴當地人，其原居在北京以西的西山，乾隆二十七年（一七四七），皇帝下江南時，她們充神兵，護蹕至杭州。在那之後，她們留在杭州看守藩庫，故被稱爲「管庫狐仙」。[81]在此不可能追溯乾隆皇帝南巡時，是否帶了一些北方的信仰來到南方，但這則故事說明，北方人遊歷至南方，也許助長了狐狸崇拜的擴張。

## 狐仙成爲萬用語

到了十九世紀末，狐仙壇和狐仙祠在中國南方許多地方已經明顯可見，而「狐仙」一詞則在華北和華南出版的文學作品中，被當作狐精的通稱。十九世紀和二十世紀初，狐精故事的編輯者已不像早期北方出身的文人，前者認爲「狐仙」的多重意思同時存在，而在強調狐狸某方面的同時，常常也包含承認其他面向。像是天津文人李慶辰（？～一八九七）就認爲民間巫教的「仙」和尋求成仙之道及涉入情欲的「仙」相同。他在某則故事裡說，有個王姓商人爲了商利，在家裡的神壇供奉狐仙。不料有個美女來訪，兩相熱戀兩年之久，又回陰間。另一則故事以某仙祠供奉的老嫗白老太太爲主角，據說，她是一隻刺蝟精，憑巫者治人疾病。就「仙」自己所語，她的法力乃「修煉多年」所得。[82]

南方的文人亦從同樣的思路來理解「仙」。出身江蘇無錫，也是清末著名的改革家薛福成（一八三八～一八九四），記錄了兩則與狐仙有關的長篇故事，均以文人和美豔狐女的遭遇爲主題。即使肯定狐女迷人的外表，故事仍然巧妙地將「仙」超凡與神聖的一面織入這些狐女美豔的形象之中。他在一則故事中說：「雌者需求世上德容兼茂之麗人，擇一人而慕效之，謦欬笑貌無一刻忘懷也，言動舉止無一事相歧也。如此步趨不倦，五百年而形似，又五百年而神似，一千年之後始獲離獸而入人。」另一則故事則記載，有個士人在晉陽（今之山西太原）就居的客棧遇到一名令人心醉神迷的狐女。她是狐仙，已居於通常用來設狐仙壇的樓上數年。狐女自言其乃北齊（五六一～五八九）文宣皇后的侍女，自行修煉已二千餘年，很快就要飛升成仙了。後來，她驅使兩隻紙紮的驢子，和士人一同騎了上去，兩人立刻飛往一個奇妙的世界。[83]在這些故事裡，「狐仙」一詞以情色形象、神仙，以及有法力而被奉祀的鬼怪之結合體呈現出



來。

然而，文學作品結合不同意義的「狐仙」之趨勢，並未改變菁英輕視狐仙信仰儀式，也未改變看不起供奉狐精的巫者之態度。文學的記載仍然嚴正地指這些是低俗且迷信的活動和行爲。像是晚清的徐珂，在他著名的百科式的集子《清稗類鈔》中，有一關於狐精的專部。雖然他以「狐仙」來談狐狸，但整部卻放在「迷信」卷裡。這種菁英式的偏見一直持續到民國初期。當地學者開始將狐仙信仰收進許多山東、河北和東三省的地方志中時，通常將這部分放在具有同樣批評性標識的「地方風俗與迷信」的章節裡。因此，「狐仙」一詞的生命力不只展現在其所喚起的正面形象中，也展現在其所包含的複雜，甚或相互衝突的意義裡。

文學作品、社交場合，以及地方信仰儀式、印刷市場和旅行，都在形塑「狐仙」意義的過程中扮演重要的角色，助長狐仙信仰在華北及其他地區的擴散。「狐仙」一詞的使用，從晚明到民初之間越來越普及，象徵文學創作與民間信仰儀式持續地交流與互相影響。使用「狐仙」一詞來描繪狐精在地方信仰儀式和俗文學的複雜程度，使得在英文中難以找到任何與之相對應的詞彙。「神仙（Divine transcendent）」、「神魔（genie）」、「妖精（fairy）」、「豔女（enchanting beauty）」、「神靈（spirit）」，或是「巫者（medium）」諸語詞，也許沾上一、兩方面的涵意，但卻沒有一個能包含「狐仙」所有的意思。「狐仙」的意義可能是上舉諸詞的其中一個，或是包含所有的意義，全憑人們如何理解，以及如何在不同的背景中運用「狐仙」的種種面向。這個詞彙讓人們在面對狐精時表示敬意，背地裡卻對狐精和靈媒表示輕鄙和懷疑。衝突與妥協同時存在於狐仙信仰的儀式裡。

儘管「狐仙」一詞有多種解釋，但一九四〇年代，民族學者李慰祖（Li Wei-tsu）的研究指出，他在

# 第三章　狐精與家庭祭祀



二十世紀初訪問的農民，其所信仰狐仙的形式主要有兩種，一是「家仙」，一是「壇仙」。前者供奉在自己的家裡。祂們有爲祟和憑附人身的可能性，只要好好逢迎，祂們就會照顧這家的經濟環境，保證豐收，保護這家遠離災禍。後者的神力則由靈媒來展現，而人們只在有需要的時候才會透過靈媒，找狐仙商量。祂們治癒疾病、祛除邪魅，預言將來。[34]各地的狐仙信仰或許無法放在同一個名詞之中，但這兩個基本的「仙」的模式已經主導中華帝國晚期和現代之間，散布在華北和東三省的狐仙信仰儀式。接下來的三章將探討這兩種基本的狐仙信仰模式。

明清官方對於大衆信仰有如下規定：

> 庶人祭里社、鄉厲及祖父母、父母，并得祀灶，餘俱禁止。[1]

研究中國問題的歷史學家和人類學者已經指出，灶神、祖先和孤魂野鬼等三類神祇至今仍爲中國家庭所祭祀。祂們在家庭的舞臺上各有其被供奉的位置：灶神在灶上，象徵家庭是社會結構中最小的單位；祖先被供奉在家裡的神壇上，孤魂野鬼的祭祀則在後門外舉行。灶神像是外來者，其職責雖然因地而異，但主要是監視家中成員日常的一舉一動。祖先是祭祀者的親屬，受當地土神的管轄。孤魂野鬼則令人聯想到乞丐、土匪，和其他所有具有危險性的陌生人。一般而言，人們尊敬灶神和祖先，對孤魂野鬼心存鄙視和畏懼。不過，祖先和孤魂野鬼有一點是相同的：祂們都是死者的靈魂。某個人的祖先對他人而言就是鬼。祖先也和灶神及其他神祇形成明顯的對比：祖先提供佑護，以交換子孫供奉的祭品，而神祇則代表整個社會，報答或懲罰人們。在一些特定的節慶，這三類神祇的祭祀，需仔細地按不同神祇的祭祀儀式來進行。這些儀式給家庭帶來社區意識、政治權威感和階級分明的社會秩序。[2]

狐精是如何在既定的家庭祭祀結構中取得一席之地？明清時代的故事如何解釋存在於家中的狐精？本章的焦點是在討論人們如何運用不同的方法，想像存在家庭範圍裡的狐精。狐精在進入一般人的家庭後，立即發揮祂們的法力；法力所及的範圍，和上述三種類別的鬼神所行者相同。狐精和灶神、孤魂野鬼一樣，也是外來者，但是幾乎不見其和灶神一樣，承擔監視家庭的責任。由於狐精會作怪、附身，以及種種胡作非爲，人們經常將祂們和孤魂野鬼聯想在一起，認爲祂們和干擾家庭生活的危險侵入者一樣，要麼盡力取悅祂，要麼驅逐祂。不過，有許多的安撫者把鬼狐轉變成家神。如此一來，人們有時候以相當於奉祀



祖先的方式來接待祂，甚或直接就把祂當成自己的祖先。狐精有種善變的要素，即跨越一般家庭祭祀的界線，穿梭在不同的神力之中。祂會回應個人的需求，或經常是個別家庭不合乎社會道德的要求，有時又讓家裡的邊緣人物，像媳婦和小妾，去追求她們長期受壓抑或忽視的利益。中國人透過祭拜或驅除狐精的動作，把自身的焦慮轉換成對死者的責任，也把存在於生者之間的緊張感轉換成家庭的祥和與興盛。

## 狐精與孤魂野鬼

### 狐精如鬼

中國字「鬼」，有多重意義。「鬼」字雖專指死者的靈魂，但也指魔鬼、妖怪，和其他各種邪惡的力量。[3]狐精如鬼般面貌的陳述，可以追溯到古代和中古時期的材料（見第一章）。狐狸許多生理上的特徵，都直接把牠們和鬼聯繫在一起：牠們漫遊於荒野，侵入凡人的家庭場域；牠們多在夜間活動，掘洞爲穴，尤其愛在墳塚和廢墟之下築巢。牠們代表「陰」，而「陰」則經常被與寒冷、黑暗、土地、冥界、死亡，或陰柔聯想在一起，所以「陰」和鬼極有關係。

在明清時代的文獻中，狐精和鬼的關係仍舊極爲密切，祂們若非同一族類中的成員，就是勢均力敵的對手。舉例來說，據說有名狐女自幼即被生母交付鬼母扶養。另一名狐女則自言借住在鬼的家裡好一段時間。某鬼曾發牢騷說，有群狐狸趁祂暫往他處，占據其墓地，祂得費勁去奪回。[4]此外，一般咸認爲狐精和

鬼的力量比神來得弱，只能加害單獨的個人和家族，尚不致於傷害整個社會。住宅不論是受到鬼，或是狐精的騷擾，即表示家庭空間已經被外來的勢力接管了，而且會造成家中大亂。[5]狐仙壇，就像祭祀孤魂野鬼的祭壇，有時候就是簡陋地設在屋外。每當接獲祭品時，狐精和野鬼與祭祀的人維持平等的交易關係，有求必應，而且常常是不被認可的需求。狐精和野鬼一如其中古時代的前輩，被認爲是一種特殊疾病類型的病因：祂們藉由性交，汲盡男性的陽精，損其性命。明清時代的醫學文獻詳細指出，受抑的感情和欲求不滿會造成身體虛弱，這是「鬼擊」或「祟」的病徵。這兩個詞彙經常用來描述狐精的性附身。[6]因此，紀昀討論了狐精和鬼之間的相似之處：

> 蓋鬼為餘氣，漸消漸減，以至於無，得生魂之氣以益之，則又可再延。故女鬼恆欲與人狎，攝其精也；男鬼不能攝人精，則殺人而吸其生氣。均猶狐之採補耳。[7]

狐女和女鬼經常以採陽補陰之姿出現在明清時期的文學作品裡。故事情節的發展是固定的，也猜得出結果：時間通常是在夜裡，而場景經常是在一棟前不搭村、後不著店的房子裡，或在荒郊野外，年輕男子孤伶伶一人，邂逅一名絕美的女子。這男子爲之頭昏，一段地下戀情於焉展開。不久，他就變得形容憔悴，垂垂命危，卻依然不怕牡丹花下死。這時來了個法師，說這女的不是狐精，就是女鬼，要採此男之陽以補其陰。某些故事裡，那男人最後成了風流鬼，有些則多虧法師或男人本身的想法正確，或妖女幡然改悟而保住小命。[8]

家中祭祀死者的儀式或信仰，在助長醫書、軼事和俗文學作品中關於兩性採補的主題方面，具有舉足輕重的地位。一般人相信，死者的靈魂若遭忽視，活著的人麻煩可就大了。年輕和未嫁之女的幽魂尤其危



險。她們是外面來的人，娘家世系中沒有她們，自己也沒生孩子，故娘家必須爲其完成冥婚，好讓她們在另一個家族的世系中有個位置。假如不這樣做，這些年輕女性有生之年未能實現的性欲，變成鬼之後就化成性飢渴，回到人間，困擾生靈。[9]在一般人的觀念裡，狐女因爲和陰有聯繫，所以也有像女鬼般可怕的性能力。曾和來訪女性春宵一度的男人，常常搞不清那個迷人的美女是鬼，還是狐精。對他們而言，兩者均有相似的性潛力。又，「魅」字意指「以女色讓男人中邪」，在明清時代的作品中，乃是用來描述性欲旺盛的女鬼和狐女。[10]

## 狐精非鬼

崇拜狐精的人，正如同他們對狐精和鬼的印象都集中在陰的性質方面一樣，也能從陰的性質這方面說明兩者的差異。而這些鬼怪之間的相似之處，只會使崇拜者更加小心地去區別祂們。鬼和狐精只有在各自被定義成與人類的陽相對的時候，才和陰結合在一起。狐精和鬼兩者被放在對立面比較的時候，狐精居於陽的一面，相對地，鬼就居於純陰的一邊。據紀昀說，鬼「有形無質」。祂們是無實質的靈體，一旦其賴以聚形的能量消失，終將消散於無形。狐精則「有形有質」，祂們是利用法術來隱藏肉體的生物。[11]也就是說，儘管狐精的本源是低賤的禽獸，但是一隻狐狸即是一個活生生的實體，而鬼只是一個已死的、了無實體的形式而已。這個概念賦予狐精在由狐精、鬼和人組成的三角關係中一個特殊的位置。誠如紀昀所云：

> 「人陽類，鬼陰類，狐介於人鬼之間，然亦陰類也。」[12]

「介於人鬼之間」的特徵，以及陰類之屬，使狐精和鬼既分不開，卻又無法兩相替換。首先，狐精能

夠遏止鬼靈的威脅，幫助人們安撫鬼靈。一則十八世紀的故事敘述，有個官員來到山東濟南，視察當地政務。他暫住在公廨旁一所據說鬧鬼的園子裡。夜裡，他聽見地下有女人的聲音不斷傳來，告訴他說：「今公一來，我方欲訴我苦。」他正惑於這不似人間的聲音時，有女子進到他的房間，自介乃為一狐。她說，這聲音是其居於地下的鄰居，一個節女的鬼魂所發出。那女的因最近的一場叛亂被殺，死後亦未被用一般的方式安葬。為了超渡這個無法安息的亡魂，狐女要求官員用佛教儀式重葬這個女鬼的遺體。這個官員依其言，重新安葬女鬼的骸骨，而園子也不再鬧鬼。[13]人們原本認為官員有壓制鬼魅活動的能力，但一般都相信死於非命的年輕女子之鬼魂極其危險。而在故事一開始，我們就知道曾經暫住在這個房間裡的官員，沒人能活著出來。在這則故事裡，女鬼為求公平而求助於世俗權力的時候，狐精代表女鬼發言，而女鬼對官員的威脅性似乎就小得多了。狐精與陰結合的特質，使得官員不必眞正地與亡者的穢氣接觸，就能夠撫慰死者。

當一個人同時與鬼和狐精交涉時，狐精的中介角色便格外引人矚目。蒲松齡撰寫的故事〈蓮香〉，就是一個好例子。有個年輕士人同時與兩個美女墜入情網，其中一個是狐精，一個是女鬼。狐精蓮香，自稱是「西家妓女」，女鬼李氏則自稱是「良家女」。[14]她倆別夜而至，以免相見。狐精很快便發現，這個士人形容憔悴，乃因彼與女鬼也有相交。蓮香向其示警，勸他與鬼斷絕往來，並給藥治病。士人不聽，果如蓮香所言，終至藥石罔效。透過一段鬼與狐精在士人病榻前的對質，蒲松齡揭示兩者不同的地方：

> 蓮曰：「痴哉！夜夜為之，人且不堪，而況於鬼？」李問：「狐能死人，何術獨否？」蓮曰：「是採補者流，妾非其類。故世有不害人之狐，斷無不害人之鬼，以陰氣盛也。」[15]



蔡九迪（*Judith Zeitlin*）指出，蒲松齡相當仔細地描述李氏魅力的所在：三寸金蓮、櫻桃小嘴、瘦質娉婷以及多愁善感，這一切都讓人聯想起嬌弱感，而這印象正好是清代公認理想女性美的典型。明清時代，許多以狐精為女主角的作品都描繪她們單獨面對人類的時候，多有李氏的特質。但像蓮香這樣的狐精，與鬼相比，則有所不同。蒲松齡只略提及她是一個美女而已。在這則故事中，她大多擔任醫生和法師的角色。她很快便診斷出士人得了「鬼症」，用藥草排出體內的「陰毒」。與被和疾病、憂鬱、寒冷和痴迷聯想在一起、屬於鬼的陰氣各方面相比，蓮香則以療疾、笑聲、和煦與智慧展現其陽性的面貌。[16]

在故事的後半段，李氏從危險的鬼轉變成活生生的妻子過程中，蓮香扮演著重要的角色。蓮香明白李氏深愛著這個士人，便使李氏執行營救士人脫離鬼門關最重要的步驟。她把藥丸放在士人的口中，並命李氏將口接在士人的口上，利用李氏的「香唾」混合丸藥，讓他吞下。此乃標識將死之人脫離死神的掌握和預示李氏即將復活的轉捩點。從那時候開始，蓮香就極力地撮合士人和李氏。她讚美李氏的絕色，並慫恿她留下來過夜。最後，當李氏借鄰近張氏之女的屍體還魂，蓮香便催促士人託媒人前去張家提親，並為他籌備婚禮。然而，就在婚禮告成之後，蓮香卻選擇結束生命。就如同李氏從陰轉陽一般，蓮香經歷了由陽轉陰的過程。

十年後，蓮香再度出現：這次，她轉世投胎，成為一個貧窮人家的女孩，年方十四。雖然故事沒有明說，但「良家女」的鬼魂李氏，顯然更適合充任士人的妻子。蓮香以少女之貌再次出現，被李氏買下來，帶回家裡。這讓人聯想到，以狐精充當妓女的蓮香現在將擔任士人的妾侍。這個新的身分並未改變她在士人家庭裡的邊緣地位，但在故事裡，她個人盡力緩解生人與死人之間的緊張感。因此，狐精的存在有個儀式上的涵義：她驅除了鬼魅的影響力，治癒病痛，並逢凶化吉。

## 狐精和祖先

如果鬼和狐精經常出沒家中，要求在家占有一席之地，祂們所得到的祭拜儀式是不相同的。人們安撫孤魂野鬼，爲的是請祂們走得遠遠的。相反的，人們取悅作祟的狐精，有時是爲了讓祂們待下來，擔當庇護家庭生活的角色。有則明代的故事顯示祭祀狐精的人如何爲了現實考量，暫時把祖先和狐精擺在一塊兒：

> 弘治初，汴城張羅兒家，歲朝具果餌供祖。越兩日漸少。張疑之，夜伏几下窺伺。至二更，有白狐來盜食。張急起迎狐，狐忽變為白髮老人。張即以父呼之，食飲甚設。狐喜云：「吾兒孝順。」為之盡醉，遂留不去。凡有所須，必為致之。甫三歲，貲盈數萬，乃構廣廈。長子納官典膳，次子為儀賓。[17]

飲食祭品是活著的子孫和祖先之間保證互惠關係的一項決定性因素。子孫藉由奉獻牲品，希望祖先能賜給子孫財富、五穀登豐和瓜瓞綿綿當作回報。他們也供給孤魂野鬼牲品，以免祂們竊食亡靈的祭品。[18]在這則明代的故事裡，狐精一開始以像鬼似的形體現身，偷取祭祀祖先的祭品。但是張羅兒不但沒有驅除祂，反倒馬上同意祂享用祭品，並樂意地把狐精認作自己的祖先。他這麼做，也許是希望狐精以同樣是其祖先的身分，行使祂的力量。互惠是兩造關係的特徵：張羅兒把狐精視爲父親般地供給祭品，狐精則像個有責任感的祖先般，帶給張家財富、興旺和子孫安康。相同的道理也促成了這個故事悲劇性的結局。當張羅兒在享有財富和名望一段時間之後，突然憂慮「身後子孫若慢狐，狐必耗吾家矣」。換言之，張羅兒成



爲這個家的祖先以後，狐精必定會同他競爭子孫祭獻的供品。因而他殺死狐精，藉此拒絕讓祂在家中占據一個永久的位置，再度待他如鬼物。不過，破壞互惠的準則是危險的。張羅兒殺死狐精的行爲並未如其所願地保證其後代家道昌隆，反而召來絕子絕孫的災禍：狐精死後三日，張家著火，所有資產付之一炬。一年後，次子因殺人罪行，死於獄中。又明年，張家其他的人又死於一場瘟疫。「人以爲害狐之報云」。[19]

狐精在帶給張家財富這方面的效力，與普遍揭示在道德書和功過格中的儒家信條相牴觸。後者認爲祖先積累功德，可以使人在一夕之間暴富。倒過來說，一個人無法發財或持盈保泰，很可能意味著他要不是缺少，就是已經耗盡幾代祖先積攢下來的陰德。張羅兒利用祭祖的儀式形式去討好狐精，爲了現實的利益，把自己對祖先盡孝的義務打了折扣。不請自來的狐精一旦因爲互惠原則而受到精心款待，便能提供致富的捷徑，不必負擔任何道德責任。這則故事正好呼應當時的民俗文學所顯示的，貪財如何扭曲這個世界的人際關係，還侵蝕家庭中生者與死者之間的血緣紐帶。[20]

狐精和祖先的混淆，也讓某些人可以表達，他們因子孫對祖先的義務而帶來情感與經濟負擔的嫌惡感。一則題爲〈狐怪〉的故事寫道，有個人參加會試落榜，憤懣地回到家裡。忽聞屋梁上傳來聲音，安慰他：「汝勿鬱鬱，終成進士耳！」驚駭之餘，他看到一個老婦從梁上而降。她自稱是他的高祖母，並預言三年後，他會金榜題名。後果如其言。但是，從那時開始，這位高祖母就不時來訪，每每索取酒食，對家務多所干涉。家人甚感嫌惡，但部分是出於恐懼，部分是因其有效的預言，他們還是對她有求必應，長達二十年之久。最後，當她不再出現，他們推斷，她也許是狐精。[21]這樣的控訴讓子孫可以對那位自命是高祖母，而老是欲求不滿的要求嘖有煩言，而不會冒犯祖靈。

有一種類型的狐女介入家庭生活卻心存寬厚：她們自稱是已故主人的侍妾或情婦，主人死後，她們也

離開人世。子孫困頓時，她們適時出現，伸出援手。在一則故事裡，士人王慕貞遇見一個老婦，憐憫其獨生子被判死刑，出金救其子。但這個兒子向此素未謀面的陌生人表達感謝之意時，他告訴王慕貞，其母已亡故多年。當晚，老婦再度現身，告訴王：「實相告，我東山老狐也。二十年前曾與兒父有一夕之好，故不忍其鬼之餒也。」[22]

這種類型的狐女協助家道中落的後裔，矯其惡習，恢復其祖先過往的財富和名譽。另一則故事裡，主人翁王成是地方望族之後；他的祖父曾娶明朝王室衡恭王之女爲妻。然而，傳到王成，家裡的資產因他游手好閒，已經消耗殆盡。王成和他的妻子窮得住在隘蔽的房屋內，共用一條破被子。某天，王成撿到一枝金釵，千方百計地返還給原主，即一名老婦。老婦爲其眞誠所感，並言：「我乃狐仙。百年前與君祖繾綣。」王成想起來曾聽說祖父有狐妻，遂與妻子同呼老婦爲「祖母」。王家的昔日風光與現今破敗呈現強烈的對比，使老婦傷感不已，於是典當其髮釵，買米贍養挨餓的王氏夫婦。幾天後，老婦再來，給王成四十兩銀子，讓他去貿易營生。她說，這些錢乃是王成的祖父在世時，自己攢積下來的儲蓄。王成在市場上幾度失利，但到最後，賺得了本錢二十倍的收益。這位祖母勸彼購地數百畝，並起造屋宇。她又督促王成夫婦監督雇來的佃農和紡工，如其夫婦有所懈怠，便叱責之。三年內，王家又成富豪之家。儘管王成夫妻苦苦哀求，請老婦留下，某夜，她卻悄然離去矣。[23]

另一位男子趙孫詒的經驗顯示，狐女爲一個家庭扮演各種各樣的角色：她一下子就成了慈母、巫者、生者和亡靈間的調停者，以及世系傳承的保護人。趙孫詒和王成一樣，是富裕家庭的獨生子，其家道中落得很快。但因爲父母嬌寵，他一直過著安逸的生活，無視其父母的犧牲奉獻。雙親後因貧病交迫辭世，他才悔疚其不孝，想要相隨九泉之下，補償其父母。在父母墳前臨上吊之際，有個灰髮老婦出現了。



> 嫗曰：「汝是趙寄庵子耶？若然，則猶吾兒耳。」生不解。嫗曰：「兒不知而父在時，當有一外舍乎？自而父之歿，老身顧影淒涼，常恨生無兒女相伴晨昏。兒不如從我去，倘能事我，亦所以報而父也。且異時或可一睹慈顏。」生恍惚憶少時聞母言，父本有一狐妻，而視嫗眉目間，亦有一二略似其母者。[24]

因此，趙孫詒把狐婦帶回家，如孝子般侍奉她。她助趙孫詒改善經濟環境，並謀得官職。故事在這裡安排狐精扮演一個慈母的角色，對趙孫詒的罪惡感有淨化的作用。趙孫詒想乞求死去父母的原諒已經太遲，他差點用小命來悔罪。然而狐婦來到趙孫詒破碎的家庭，讓他有機會重溫過去雙親的關愛，並以適度的敬愛回報親恩。當親子之間的互惠關係傾斜時，人們用狐精的力量予以矯正。

侍奉狐母對趙孫詒而言，只是從不孝子蛻變成孝子的第一步而已。如他在父親牌位前懺悔所言：「祭而豐不如養之薄也。」他需要更多的功德來徹底地抵償內疚感。於是，這狐精從母親變成一個女巫。她引導趙孫詒的靈魂進入冥界，告訴他會見父親的方法。[25]在她的協助下，他和父母重在冥界團圓。他有了直接慰問他們的機會，並且獲得原諒。此外，他得到了父母的祝福：他是獨生子，所以被送回陽界，娶了父母中意的女子。這個女人接著給他添了個兒子。在這則故事裡，狐精的介入象徵儀式滌罪的過程。經由這個過程，不孝子得到救贖，而趙家香火也得以接續。

男子位居中國家庭中祖先崇拜的中心，而女子唯有依附其夫才能受祀。進一步來說，妻子和妾、情婦之類的有所區別：只有前者和他的丈夫一樣，有權完全享受子孫的祭祀；後者在這個家仍是邊緣人物，很難在祖先牌位裡有一席之地。[26]在祭祀儀式中，狐精的存在既挑戰，也支持這些見解。張羅兒和高祖母的

例子顯示，狐精要求要像祖先一樣，有個合法的地位被子孫祭拜的時候，祂們經常是創造機會，也帶來麻煩。人們盼望狐精能盡到祖先的責任，但他們也把對於祖先的負面感受投射在狐精身上。對他們而言，以祭祀祖先的方式來祭拜狐精，是一種與官方儀式規範周旋的策略，以便從埋藏在日常生活慣例的張力中有所得，或釋放生活在其間的緊張感。在上述二例中，祭祀者都以奉承的姿態，只是暫時地把祖先的位置挪出來讓狐精使用。雖然他們都實有所獲，但都拒絕把狐精當作眞的祖先，長期地盡其義務。祭祀者和狐精之間的互惠關係完全取決於涉及家族利益的程度，要不是被很小心地維持著，就是很輕易地被取消。

人們想像中的男系祖先的狐精愛人被當成是祖先關照及庇佑的來源，在實際生活的官方儀式中，她們幾乎不可能被看成是侍妾和情婦。狐精以延續家系香火和恢復家族財富與名望的方式，幫助活著的子孫實現對祖先應盡的義務。這些狐婦不像渴求在祖先壇上有個合法位置的狐精，她們出手相助並非圖彼回報，而是爲了矯正後裔的缺點。此外，即使不存在親屬關係，王成和趙孫詒均藉兒時的回憶來確定狐婦的身分。此舉表示，這些人願意讓這些婦人在他們的家中占有一席之地。這些故事極爲強調以母子（或祖母與孫子）之間眞誠的敬重和感情的付出爲基礎之互惠關係。這類關係在以男系爲中心的祭祖儀式中，通常只是蜻蜓點水式地提及而已。再者，以男系祖先愛人的身分再度出現的狐精，被後裔稱爲「母親」或「祖母」，並待之如「母親」或「祖母」。對妾侍和情婦而言，其地位通常不會有重大改變。然而，這些故事也顯示，如此翻轉祖先崇拜的正常結構也只是暫時的而已。子孫之所以會全心對待這些狐女，多是因爲先前對她們已經有所了解。她們如同妾侍和情婦的化身，在家族世系上沒有永恆的位置。她們從來不是祖先壇上被祀的對象，而且，任務完成之後，她們就全都消失不見了。這些觀念強化了妾侍、情婦和這類型女人在家庭生活中的曖昧地位，並鞏固祖先崇拜的傳統思想。



## 積富之家：狐精、性與婦德

唐代故事中的狐精早已善用祂們非凡的眼光，助其凡人伴侶獲取商業利益（見第一章）。在一則宋代的故事裡，某人的妻子被兩隻狐精所魅，其中之一自言：「所爲來欲富汝家。」[27]「狐可致富」的格言再次出現在明清時代的故事中，而且是一個衆人都相信的概念。晚清士人薛福成（一八三八～一八九四）注意到，「北方人以狐、蛇、蝟、鼠及黃鼠狼五物爲財神。民家見此五者，不敢觸犯」。[28]歐文神父（Reverend Owen）於光緒十三年（一八八七）證實了薛福成的觀察。他發現，在北京和天津一帶，上述五種神聖的動物被百姓當作財神祭拜；在民俗繪畫裡，牠們被描繪成手握銀蹄鐵，腳踏神話中才會出現聚寶盆的樣子。「大多數建在打穀場和菜園一角，當作這些動物庇護所的小祭壇，俗呼爲『財神房』」。[29]六十年後，李慰祖（Li Wei-tsu）和永尾龍造都注意到，五大仙（或四大仙），人稱之爲「小財神」，在華北和東北地區得到農村和城市居民虔誠的奉獻。二十世紀初，有個中國社會學家也發現，山東某些地區的農民認爲狐狸進到家裡是吉利的徵兆，對這個家族而言，是好運的象徵。[30]

### 性與財富：狐男和凡女

明清時代的故事裡，被狐精附身的婦人，的確被認爲是家族財富的來源。以一則晚明山東德州某家族的故事爲例：

> 嘉靖中，德州民周某婦惑於狐妖。始亦患苦之。試告以所乏，狐輒偷他家物給之。後致鉅富，

> 乃於宅後聚禾槁為二贏，使巢其間。其孫忘之，欲於其地作屋，將除去禾槁。狐怒曰：「吾使爾世享富樂，一旦倍德驅我，謂我不能使若貧耶？」孫大懼，乃歲歲增槁，遠望如丘。其富至今為一州甲。[31]

另一則則是關於距離河南開封九十餘里遠的上蔡袁氏的故事：

> 始狐通其子婦。袁伺便執置囊中，欲烹之。狐求免曰：「舍我，能富汝。某地見有藏金，請先以為驗。」如其言掘之，得金，乃縱狐去。狐益盜物致之，富遂不訾。迄今數世，所娶婦皆恣狐所欲，而家亦益富，人號為「袁生金」。有巡按御史聞而惡之，欲籍其家。狐通夢御史，懼以禍福，遂不敢動。[32]

萬志英（Richard von Glahn）認爲，在探討致富與女性被附體方面，五通信仰和十六世紀多變的經濟狀況有密切地關聯。到了十八世紀，市場經濟走穩，人們對金錢與財富的看法較爲正面，五通神喜怒無常的性情也隨之消失。魏樂伯（Robert Weller）討論一個類似，具有陰神特徵的「十八王公」信仰。該信仰是自充滿致富機會的當代臺灣社會中孕育出來的。[33]狐精的案例顯示，這類不登大雅之堂的信仰盛行於華北地區，該地區不論從生態意義，或經濟環境來說，都不同於中華帝國晚期的江南或現代的臺灣。

實際上，中華帝國晚期的中國社會，見證了高度城市化、經濟化、人口穩定成長的時代，結果，人均土地持有面積急劇縮小。更多的人受雇於非農業部門，而他們的生計有賴一個易變的市場經濟。包含今天的河北、山東和河南地區的華北被整併到全國的市場網絡中，成爲全國市場的邊緣地區。雖然自明代以來，棉花種植的擴張已經造成農產品的商品化，但人口的成長也耗盡家庭手工業的獲利所得。小自耕農的



模式依舊不變，伴隨而來的是農村孤立無援和農民普遍窮困。對大部分生活在華北平原的家庭而言，財富可望而不可及。和南方不同，北方的菁英或大戶不過是爲數極少的「經營農民（managerial farmers）」而已。他們無法積累族產作爲穩定的財源，或從經商和任官中獲取較大的財富。他們雖然從某些商業活動中賺取利潤，但只有與他們貧窮的鄰居相比，才顯得出富有。而且，他們富不過三代。因爲高度依賴商品作物的關係，富人和窮人都極易在天災、歉收和其他不可預測的災禍中受到重大損害。這些都容易被視爲時運不濟。[34]

理學家重整族屬關係和家庭倫理，使得家財一事變得更爲複雜。有子嗣是孝道的要件，以使香火延續。國家和士人提倡的理想家族是「五代同堂」，一個家族是否興旺，主要是由男丁人數來判斷。嫡長子制被更具平頭精神的父系體制取代。父系體制包括祭祀同一祖先的家族各房和要求家產由男丁平分。理學家提倡的這些改革，產生了各種各樣的社會效果。首先，他們促進人口的成長和加強對土地和其他社會文化資源的競爭。一份完整的家產由諸子均分的結果，容易使得一個原在富裕階級的家庭淪落到中農或小農的地位。第二，家族的繁育和女性的生育力，於私於公，都變成關心的重點。一方面，中華帝國晚期的律法允許丈夫休掉生不出兒子的妻子，或是丈夫年滿四十歲，而妻子未曾生出兒子的情況下納個小妾。一方面，她的性欲得被看牢，這樣才能使一女不事二夫及服侍夫族。政府表彰節女，在此時達到中國史上前所未見的高峰：拒絕再嫁的年輕寡婦，在老年時會受朝廷的公開表揚，而失去貞操者則被認爲應該自盡。[35]

在一般人看來，一個善變的神靈與家中某一成員的特殊關係，有時可被用來解釋家庭財富短暫且易變動的本質。狐精和五通神之間有顯著的相似之處。跟著雄狐的荒淫無道而來的是牠贈與的財富。在家父長制的儒教家庭裡，年輕的妻子和媳婦一般被認爲是不潔且危險，卻又是少不了的人物：她們是嫁入這個家

庭的外來者，也是引起家庭失和的因素。她們經常被說是造成分家、親子失歡，兄弟姐妹失和的禍首。但她們也代表保證家族香火延續的女性生育力。如同萬志英所提出，在十六世紀的江南，由於五通神、財富和女人被認爲是「誘人，卻反覆莫測的象徵，因此充滿了毀滅的力量」。[36]

如同五通神的例子，年輕女性面對即將和素昧平生的男子訂婚或結婚，心理和生理都有極大的壓力，此時和反覆無常的鬼神巫山雲雨，反倒可以當作一種武器。受到神靈的魅惑之後，她們自稱進入另一個世界，因此把自己與一個不同的權力來源連在一起。[37]雖然在上引的故事裡，兩名受折磨的婦人不發一語。但我們可以想像的是，她們是家長爲了獲得財富而與狐精溝通的唯一媒介。另一則明代的故事更清楚顯示，婦女利用狐精附身的機會，公然反抗社會規範。某李氏的女兒被一隻狐精附身，而她卻已經許配他人。幾年後，出嫁之日迫近，家人發現狐精已經將她變成男兒身，這樁婚事於是告吹。地方官介入調查這件怪事，發現李氏的女兒仍是女兒身。他既困惑又火大，便把她投入大牢。她在牢裡仍受狐精保護，很快就被放出來。後來，她遠嫁他鄉，但狐精仍纏著她，並殺了她的丈夫。一直等到她回到娘家後，狐精才不再出現。[38]

地位低下的女性利用狐精附身的手段，向家父長制的權威爭取自己的利益。以下試舉一例說明。河北滄州的名門士紳張鉉耳家，有位早已過了適婚年齡的侍女。有天，她突然發瘋，幾度逃家，卻被發現睡在屋後的柴堆下。據說，她被狐精魅惑了。雖然張鉉耳爲了這個侍女在被附身之時失貞的事要咎責她，但狐精卻笑著對他說：「過標梅之年，而不爲之擇配偶，鬱而橫決，罪豈獨在此婢乎？」張鉉耳默然不語。隔天，他找了媒婆來，趕快把所有年長的婢女都嫁出去。[39]

主人認可家中婦女的犧牲，並一再地想把狐精留在家裡，其中也大有文章。這兩種行爲均違反公認的



女性守貞的戒律。在這裡，女性的經濟價值和女性的身體，也許使得華北地區爲貧困所苦的家庭，在實際上以性交易謀生。透過租售妻女和媳婦的方式，利用家族女性的經濟價值來養活自己，是一個重要的生存策略。像紀昀就記載許多這類在自己的家鄉——滄州發生的事件。對當地的男人而言，靠他們的妻子向其他男人提供性服務的收入來維持生活，似乎是司空見慣的事。某則故事就記述，有個家庭把媳婦賣到一個富有的家裡以賺取可觀的利益。另一個家庭則因爲過於貧窮而典賣其妻。有個揮霍無度的鄉村無賴花光了家裡所有的積蓄後，反而靠著妻子賣淫的所得過活。紀昀的表親甚至說了以下的軼事：當地有人利用自己妻子賣身的所得在外金屋藏嬌，供養一隻狐女當情婦。[40]此類行爲一般被認爲是臉上無光的。然而，實際上，大家對他們的態度並不嚴厲。如果遇到經濟上的需要，甚至還鼓勵這麼做。通常的情況是，對「那些選擇積攢金錢，而不是名譽，或者……僅僅只有貧窮」的人來說，現實的利益壓倒道德的理想。[41]

狐男玷汙凡女的行爲，也許可以當作家中的男子放棄道德規範，追求金錢利益的一種「投射作用」。借用佛洛依德（Freudian）的話來說，即是「不經意地將自己的想法、感覺，或是行動歸諸在其他人身上，否則就會令人覺得難過——或許是罪惡感或自卑感」。[42]只要把不正當的性關係和財富都歸咎到狐精身上，家裡的男性成員就可以合法地享用狐精/女人帶來的財富，而不必受到因利害的指責。狐精的投射作用，儀式性地緩和了現實生活中的道德張力。此外，信奉狐精也讓這些男人把具威脅性的精怪轉化成有助益的神祇。家中的女性成員也許會利用精怪附身的藉口，實現在一般的情況下無法達成的目的；而男性用安撫狐精的手段，就能夠克制這些女性成員潛在的力量。把狐精塑造成崇拜的對象，與祂建立一個平等的交易關係，家長就能夠調解在日常生活中可見的道德與失德、理想和現實、男性的主宰和女性的反抗之間的衝突。

利用那些看到周氏和袁氏暴富，且四處傳播這些故事的第三者，我們也能察覺一種對兩性政治學而言，相當微妙且曖昧的態度。我們只能透過這些案例的紀錄來推測他們的觀點。他們對狐精沒有絲毫的敬意。祂被描繪成「妖狐」，祂的性欲高張是「通姦」的表現，而被祂祟惑的婦女則是「受騙者」。狐精爲祂的主家積聚的財富，主要是偷竊和搶劫來的。然而，當地人似乎沒有傳達任何道德判斷。周氏被認爲「其富至今爲一州甲」。致使「袁生金」富裕起來的狐精甚至成功地阻止政府官員消滅這個信仰的企圖。在加諸於狐精的負面特徵背後，既輕視又羨慕的交雜情感也許已經在旁觀者的心中油然而生：那些利用不道德的手段得到財富的人應該被公開地譴責，但背地裡變成富豪，且保持富豪的地位，是大家都想要的。

在狐精的主家和圍觀者的眼中，狐精是唯獨服務於私人，而且常常是一己之私利的守護神。狐精及其主人之間的私人約定不會涉及第三者，而狐術的好處不會擴及到被祟者家庭以外的人。凡人家庭與保護神之間的關係乃是奠基在實際恩惠的公平交換上，不涉及任何道德判斷。這樣的交易需要一個微妙的利益平衡。在周氏和袁氏的例子裡，家長一開始對狐精表現出忽視，甚至厭惡的態度。但是，當這些神靈允諾賜給他們財富，而家裡的財庫也確實變大了，周氏和袁氏才開始認真地對待祂們。人們在與狐精達成協議之前，以及達成協議之後的尖銳對比，表明狐精與人類之間講究的是實質關係，而這樣的關係往往是脆弱的，任何一方都可以輕易中止。

事實上，狐精和凡人家庭之間爲利所驅的互惠關係是如此脆弱和注重實效，使得家庭場域中的狐仙信仰方式受到這種關係的影響。狐精對周家在後院用稻草打造的窩巢感到滿意。這種窩巢直到二十世紀，在華北的農村裡仍然相當普遍。[43]這樣簡單的布置表示，任何人都能夠各自祈求狐精神奇力量的佑助，甚至是窮人中最貧窮的也可以。同樣地，內容重於形式才是主要的考量。上舉的例子和許多其他的故事在禮儀規範方面大多沒有著墨，在祭品方面反而陳述地特別清楚：酒、水果、蛋和雞——所有這些對生活在華北的普通農民而言，都是昂貴的佳餚。[44]從爲人類家庭謀一己之私的惡靈脈絡下來思考，人們設想狐精是有利用價值，卻又是不必崇敬的神靈。信奉者藉著與狐精談條件而取得對等的地位，表示對彼方的信賴，並利用狐精的力量爲自己謀得好處。



## 財富與婦德：狐女和凡男

狐精不像五通，總是化作男人的模樣去侵犯婦女。如同下面這則故事所示，狐精也以女性的樣子出現：

> 豫省李姓者，徙居宿州（安徽）。貧甚，為人傭。一日耕隴上，有美好女子就之。李懼禍，不敢應。女曰：「實語君，我狐也。夙緣應相從，故不恥自媒耳。」李益驚愕。狐曰：「我非不利於君者，願無恐。」李疑其幻而悅其美，遂偕之歸居。旬餘，謂李曰：「力能為君高大門閭，但地素相狎，恐駭聽聞，因另擇一村遷焉。」為李經營創作，不數年，宅第連雲，田禾遍野，合村仰望，號曰「李疃」。狐性頗賢。緣已久不育，為李納妾。妾生子，撫之若己出。居恆與李談導引術，戒其節欲。及生子後，每令獨寢。妾不得常侍衾裯，深啣之，煽動李之戚黨，謂李曰：「彼異類，烏可恃？一旦觸其怒，貨物資財將仍攝去也。且逞其蠱媚之術，恐終為性命憂。聞茅山多異人，宜求法驅治之，世世子孫無慮矣。」李惑於眾議，從其指，得符藏之。先是，狐常自詡能潛形入微孔中，人莫之害。李一日置酒款曲，飲之致醉，從容謂曰：

「子自謂善隱，吾未之見也，能入瓶中為戲乎？」狐醉不疑，遂竄入。李遽出符封其口。狐曰：「悶！甚速出我。」李不應，始知其害己也，懇曰：「廿載恩情，何忍心至此？倘不相容，第放我出，當潛蹤遠遁。後此餘生，皆君賜也。」李猶豫不能決。眾曰：「勢成騎虎，縱之，禍立至。」乃置瓶沸水中。移時傾視，血跡點滴耳。李欣然，自謂得計，戚友亦交相賀。不數年，家道零落，與其妾相繼歿，子亦夭折。[45]

這則故事中的狐女亦是財富的來源，但隨著狐精和凡人之間的性別角色對調，通姦爲合法的婚姻所取代，因此，凡男得到的財富具有道德上的正當性。這類的財富也許能與女性經由婚姻或其他在日常生活中可被接受的方式，而把財產帶入家庭的能力連結在一起。這些財產不僅包括家業所得，還包括妝奩和她們生下的子嗣。在這婚姻關係裡，狐精並不是引發男人耽溺性事的女人，而是逃避生育的女人。她象徵女性應有的德性：爲家人的幸福無私的奉獻；爲其夫納妾，好誕下子嗣，並把侍妾生的孩子當作親生子般來養育。這些婦德把她塑造成一個爲丈夫最佳利益服務，又保障男性權威對家中財富掌控權的模範婦女。家庭的尊卑倫理，而非地位平等的交易關係，儼然成爲凡男和狐女交往的特徵。

狐女在家庭裡的權力必須受到既存倫理秩序的規範。如果狐女的權力變得越來越無法駕馭，她就必須受到打壓，而且斬除之。就在李某的妻子透過要求其丈夫不行周公之禮，跨出作爲一個模範女性的角色卻違背其夫的欲望之際，她就完了。和男性祖先的狐妾與情婦一樣，這些仁善的狐婦也許會受到當地人的祭祀。但是，在文人的故事裡，幾乎不會把她們當成崇祀的對象。因爲，如果把她們當成祭祀的主角，無疑正式承認女權在以男性爲中心的家庭倫理中之地位，並暗中瓦解男性掌控家產的權力。然而，李某一家最



終以破滅收場，意味著在不成文的狀況下，女性的權力仍然受到適當地認可：天譴的道理抵消了男性中心的主流意識，證明在家父長制的家庭裡，女人的地位或許是不顯眼，但並非微不足道。

文人寫作最多，也最渴望的狐女形象是既熱情洋溢的愛人，又是體貼入微的妻子。以近代版的《聊齋誌異》收錄的八十三則狐精故事來說，大約有三十六則敘說的是凡男與狐女之間的浪漫愛情故事，而所描述的狐女是年輕、貌美和仁慈者，有三十則之多。在這三十則故事裡，有六則幾乎是以女主角的名字命名，而她們的名字都有文學意象在其中。[46]故事中，這些狐女都被描述成極欲甩掉鬼怪的特點，以便成爲一般人。白亞仁（**Allen Barr**）已經很敏銳地察覺到，蒲松齡以極爲嚴苛的男性觀點在描述這些女人。她們與凡男間的私通，經由婚姻關係或命定的緣分，在道德上被認爲是正當的。嫁給凡男之後，狐女本身便承擔起傳統價值觀賦予的義務，全心全意地投入人類的家庭。反之，在因爲命中注定的緣分而將兩者結合在一起的情境裡，這些狐女在緣盡後，一定會離開凡男的身邊。作爲一個暫時留在人類社會裡的角色，她們因拒絕生育小孩而違反傳統的期待。但她們未曾傷害凡人的家庭，相反地，她們爲了讓男人有子嗣，甚至安排相稱的凡女嫁給他，以遵守傳統的道德規範。[47]

文人願意接受這樣的狐女，不只因爲她們是文學創作的產物，或是男人幻想的對象，而且還因爲她們在眞實生活中是妻子與侍妾。《柳崖外編》的作者徐昆就敘述了一則他的密友兼鄰居的王倗娶了狐女的故事。她爲王倗生了一個兒子，並幫助王家打贏一場對抗地方惡霸的官司。兩人偕赴濟南時，徐昆和王倗甚至一同分享「狐嫂」焙製的頂酥餅。[48]紀昀幾度記載家鄉有狐妻或狐妾的事。他們其中有一人是當地著名士族張鉉耳家中的人。此人曾問狐妾，她的陰氣是否會害到他。狐妾解釋：「凡狐之媚人，有兩途者，一曰蠱惑，一曰夙因。蠱惑者，陽爲陰蝕則病，蝕盡則死；夙因則人本有緣，氣自相感，陰陽翕合，故可久而

相安。」[49]

雖然像蒲松齡這樣的作家能發揮口傳的素材以符合於自己的文學口味，但這些好心的狐女一再地出現在各有所欲的作家所編之種種筆記小說裡（許多作者都宣稱相信告訴他們故事的人所言），這說明對於狐女的類似看法是民間故事和文學作品共有的資料，而且兩者相互強化了這類的看法。女性的權力受到認可，甚至英雌狐女甘心與男人短暫的愛戀，而沒有家庭的負擔，也被拿來當作示例。不過，在讚揚狐精作爲婦女典範的背後，或許也潛藏著不安：在一個以男性爲主導的社會中，現實生活裡的凡女不斷地挑戰這樣的正面形象。白安仁爲《聊齋誌異》不同類型的婦女作了如下的結論：

> （凡人）婦女對她們的丈夫或其他女性行使的權力，在保衛和促進她們自己的利益時展現的足智多謀，是這些故事的老生常談。我們看到一個少婦如何使她任性的丈夫迅速就範，到年老時還一直維持著她的優勢（九．一二七二—七三）；我們看到一個潑辣的妻子如何一次又一次地讓她的丈夫丟臉（六．六八一）；我們看到一個妒忌心強的妻子如何預謀箠打侍妾，好讓她流產（六．七二三），或是暗中脅迫她的對手，使她自絕生路（七．八八三—八四）；我們看到一個女人如何暴虐她的長媳，唯在次媳的淫威下而斂其勢（一〇．一四〇九—一一）；以及丈夫在女性的威勢面前，如何往往是孤立無援，或為之語塞（七．九〇二—四，八．一一一二，一〇．一四〇九—一一，一一．一五六四）。[50]

這些栩栩如生的影像也許傳達了整個中華帝國晚期全國婦女的處境。如同華若璧（Rubie Watson）所說：「女人也許是財產的持有者，但很少，或根本沒有處置財產的合法權利；她們也許是提出解決方案的



人，但卻沒有做決定的權力；她們的身體也許有行動力，但卻受社會規範和經濟條件的限制；她們也許能行使皇帝才有的權威，卻沒有肩負皇帝頭銜的權利。」[51]因此，在家父長制的社會裡，對狐女廣泛的訴求，仍然在於其互補性的角色。她們的超能力必須被限縮在有限的世俗男性權威中。

也有相反的例子。在致富的過程裡，狐精也和同性別的凡人締結友誼。例如，有個狐男和他的信主均嗜愛杯中物，兩者花了好幾個晚上的時間，一同飲酒、談話。狐男很同情信主生活拮据，便說出藏金之處，勸其家人根據市道種植不同的作物。但祂始終未能成爲被祀的主要角色。眞誠的友誼把狐精/男人的互動投射在積極的一面；一旦男人去世，狐精也就消失了。另一個例子裡，狐女因爲某家奉祀她，便助其致富。她因與這個家的妻子相善，便給予錢財。這個狐女不像李氏的妻子，在這個家裡沒有任何世俗的位置。她送給他們的資財，帶有道德難容的印記：她分給這個家成員的錢是偷來的。她還以一個下流的理由，濫用她的能力幫助這個家的丈夫：幫他償還賭債。然而，爲了保有這棵搖錢樹，這對夫婦特別空出一間房讓狐精居住，每天向她獻上祭品。[52]這兩則故事徹底顛倒我們稍早曾看到的例子，但它們保留了道德藉口和狐精崇祀之間固有的關聯。而且，它們仍然強調狐精和凡人之間私底下的互惠關係。

## 狐太爺與滿大人

十九世紀末和二十世紀初間，狐神的畫像大量地在華北和東三省印製、銷售。某些圖像將狐精以穿著官服的清朝官吏的形象呈現出來（圖四）。其他的圖像則將狐精描繪成一個位置居中，滿頭白髮和一臉白鬚的老人；兩旁隨侍的，不是他的狐妻，就是兩個中年男子，依次又有兩個年輕的男性陪在他們身邊。永



圖四：胡三太爺及其身著清朝官服的隨從之畫像。繪於一九三六年。（滝沢俊亮，《満州の街村信仰》，211。）

尾龍造認爲，他們實際上是在模仿信奉者家庭中，下從孫子，上到祖父三代同堂的景象（圖五）。[53]和朝廷官員、老爺或老太太一樣，狐精看起來像是沒有性欲的人。不過，性義涵的褪色與積極的財富概念並不一致。第一，即使是在早期的故事裡提到以性事誘人的雄狐，我們對於其是如何被描繪的一無所知；人們也許仿照官僚或道教仙人的模樣來描繪這些雄狐，而二十世紀初的印刷版本也只是照著早期的樣子，依樣畫葫蘆而已。第二，儘管版畫中的狐精莊嚴肅穆，但人們仍然依照個人的方法與他們建立關係。老男人被稱爲「仙」、「爺」，或「胡三太爺」，而他的妻子就被叫作「胡三奶奶」。畫成女性的形象時，狐精就被稱作「仙姑」、「仙姑老太」，或簡稱爲「姑姑」。[54]所有這些稱呼都是用在家裡或鄉里中的長輩身上的禮貌性用語。胡氏一族三代被放在神龕上時，所有的成員都會被安上一個輩分明確的名字，然後放在一個三代同堂的大家庭之中。[55]每個家庭都有自己的狐仙信仰。使用男性的尊稱來稱呼狐仙，配上一位女狐仙，也添上許多子孫。人們建立了一個和樂的家庭，讓狐精成爲多子多孫的象徵和家庭興旺的守護神。

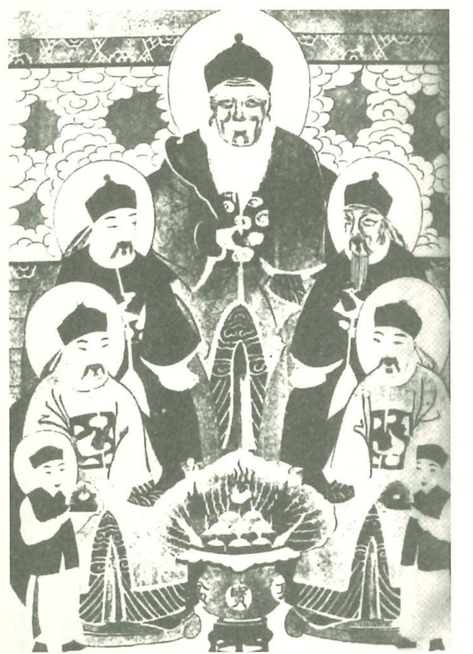
狐精的神力顯靈，象徵在十九世紀末和二十世紀初的華北，人們在連年動盪的環境下，拼命地爭奪有



限的經濟資源。北京和天津地區的信奉者說，他們是「仗著仙家過日子」；一個家庭受到「小財神」的眷顧，就會有「柴盡燒，米盡吃」的恩惠。[56]不過，就像十六世紀時，在山東告訴郎瑛狐精故事的人一樣，他們也了解，狐精確實是將這類的財富在家與家之間搬來運去，多數是透過利用附身到家庭某成員身上的方式，建立起特別的關係。他們認爲，狐精能夠「興一家，敗一家」，而狐精看中的家庭就得維護狐精的巢穴，戒慎恐懼地按時祭祀祂們。這樣，祂們才不會把這家的財富搬到別家，甚至讓他們能取得別家喪失的財富。[57]一個十九世紀的作者爲天津的農村和城市地區盛行的鬼怪信仰作了如下的概述：

> 有與仙緣者，仙即來福，人謂之作仙家買賣。一切商賈，則利市三倍，莊農則富有千倉。……然緣盡則散，散必取償，或家出敗子，或時遇飛災，且憑空搬運，必至毫末無遺然後已。俗云：「富貴無三輩。」悖入悖出，理或然與。[58]

儘管財富少了性的義涵，但仍然被認爲是由個人與鬼怪之間的關係而衍生出來的產物；對農人和城市的商人而言，是同樣的脆弱。韓瑞亞（Rania Huntington）指出，狐精「不會引導人們投入更多的生產，而是投入就儒家的經濟觀看來——爲



圖五：二十世紀初畫製的五大家像。（永尾龍造，《支那民俗誌》。）

了追逐末利而不事生產——疑神疑鬼的世界裡」。[59]把狐精當作小財神來崇拜，與對家庭財富來去不定感到不安有密切的關係，這和公認的「集體的企業家精神和團結一致」的中產階級信條全不相干。這個信條在江南正好標識著五通神信仰的變化。從十九世紀末到二十世紀初，中國陷入政治混亂和經濟崩潰之中，身著官服的「胡太爺」也許是唯一擁有較大的力量，能夠爲一個家庭私己的、實用的，而有時候是不合法理的要求提供協助的人。

往來於現世與彼世，穿越性別的界限，雖然狐精仍然被當作外來者，但祂們把改變的力道帶進家庭，讓生者與亡靈之間的緊張感爲之鬆弛。某些狐精和家庭有親戚關係，但有些狐精則很可怕，或心存報復。狐精或許能扮演祖先、愛人、妻子或朋友的角色。這些位置讓狐精所在的家庭特別享有私人的且實際的好處，而祂則根據互惠的原則，決定是否報答或懲罰其信主。祂所代表的是能夠提升祖先的威權、擴張某人的婚姻和社會網絡、彰顯受抑女性的聲音，並強化家庭追尋實際利益的潛力，不受官方戒律和普世道德的管轄。

然而，狐精和家庭成員之間的互惠關係是脆弱的。狐仙信仰中的私己，且常是不道德的寓涵，以及狐精反映出可能存在於家中的張力，這些仍然受到官方戒律和普世道德的約束。桑高仁（Steven P. Sangren）在性別與宗教的研究裡指出，在中國，「女性神祇的形象都相當正面」，但在肯定她們作爲一個母親的角色時，卻拒斥了女性擔任妻子這一角色。[60]狐精的例子既確認，也補足了這個觀點。雖然家庭採用奉祀雄狐的方式來爲追逐私利辯解，然而年輕的狐女在家庭裡，儘管表現出好心好意的一面，卻更可能被以這樣或那樣的方法驅逐出去，以消除她們在以男性爲主導的社會結構中的潛在威脅。家庭財富以及財富的道德價值是用性別的角度來解讀；而女人在家中的角色則是用狐精魔力的性別意義去表述。由於狐精的意義曖



昧，又可男可女。就華北的衆多家庭而言，面對世事無常，狐精給了他們各式各樣的抉擇，也讓他們在公衆福利與私人需求間取得平衡。

# 第四章　狐精與靈媒

從古到今，靈媒就是中國宗教生活中一個很重要的構成要素，某些儀式的形式和做法，隨著時代的更替一直延續下來。明清的筆記小說捕捉到某些靈媒活動的掠影，而近代的民族學研究則是建構狐仙信仰在地方社會中更完整的畫面不可或缺的資料。透過這些資料，我們看到狐精附身成爲下層社會的民衆，尤其是婦女，在家庭結構的外部取得權力，並向各種社會團體提供專業服務的有效工具。士紳也許對靈媒不無成見，也對淫祀心懷疑慮，但其中某些人心有所憂、有所求和偶遇麻煩上身的時候，也會向靈媒尋求可能的解之道。因此，狐仙信仰的內容或許荒誕不經，卻不僅合於下層社會與屈居下屬人的胃口，也會吸引個別且關乎大衆的利益。就提供治病、算命和其他服務來說，狐巫負有重要的社會功能：家庭紛爭被解釋成鬼怪騷擾所致，且疾病與失德有關。在解決家庭和社會生活中的衝突與恢復秩序的過程中，狐巫在華北的農村裡成爲另一種權力的來源。在這些農村中，有功名的士紳相對顯得弱勢。[1]靈媒在狐仙信仰中的角色相當弔詭：他們雖然迎合個人和地方的需求，卻又常常援用官方的話語和公共的道德規範強化本身的合法性，在公共領域中取得穩固的基礎。

## 成爲靈媒

李維（I. M. Lewis）在其非洲社會神靈附體的經典研究中表示，在一個男性主導、階級嚴明的社會裡，兩種類型的人在惡靈信仰儀式中扮演著重要的角色：女人，尤其是結過婚的女人和社會地位低的男人。這



些女人和男人與任性的鬼怪訂下神祕約定，讓他們得以有較高的社會地位，向那些通常將他們當成下等人者抗爭。[2]同樣地，華北的狐巫也涵蓋了來自社會下層的女人和男人。[3]民國時期的北京郊區，三種類型的人最有可能被動物神看中，成爲靈媒：身心障礙者；前世是畜牲，這輩子投胎成人；曾經違背動物神所立下的某些禁令的人。[4]要知道，那些成爲靈媒的男人和女人，被認爲生下來就比他們同鄉的村民來得低等。

有則十六世紀的故事，讓我們得以一瞥女性如何利用與狐精私通的契機，成爲女巫，從而尋獲脫離家庭的限制，改變她們社會地位的機會。

> 周府後山狐精與宮女小三兒通。弘治間（一四八八～一五〇六）出嫁汴人，狐隨之，謂三兒曰：「吾能前知，兼善醫術。若供我，使汝多財。」三兒語其夫。夫固無賴子也，即聽之。掃一室，中掛紅幔，幔內設坐。狐至不現形，但嚮嘯呼三兒。三兒立幔外，諸問卜求醫者，跪於前。狐在內斷其吉凶，無不靈驗。其家日獲銀一二兩。[5]

和前一章提到的妻子及媳婦的情形很像，小三是個遭到狐精玷辱，但因緣際會下又得到物質利益作爲補償的少婦。她利用獨獲之狐術，轉而成爲一個具有雙重身分的女性：家庭主婦和社區中的宗教專門人士。就其本身而論，她可以給家庭帶來財富，而不必完全地屈服在家父長的權威之下。小三的丈夫本身也是個沒有收入的男人，必須仰賴其妻之所長以爲生計。他完全不想干涉小三與狐精的交往。

雖然強調狐精的靈驗，然而即使是明清時代的筆記小說也很少論及那些靈媒的出身背景。現代的民族學報告讓我們可以做一些推斷。杜瑞（Henry Dore）在二十世紀初所作的報告指出，在蘇北，擔任狐精和黃鼠狼靈媒的人大多是已婚婦女。充任一名女靈媒的專門知識給她們維持生活的工具，讓她們「補貼生計

之不足」。[6]李慰祖注意到，在一九四〇年代的北京，動物神的靈媒主要是女性，尤其是來自貧窮家庭的婦女。她們能爲家裡帶來可觀的收入，甚受丈夫和家翁的敬重視。[7]貝桂菊（Brigitte Baptandier）在當代福建所做的田野調查也發現，「大部分的女巫已婚，且已爲人母」，而她們所做的儀式則「加深了儒學正統和道教組織對女性權力和性特質的疑慮」。[8]一般來說，已婚的婦女應該屈從於丈夫和翁姑之下，而根據前述的結果，已婚婦女似乎能夠顛覆把她們束縛在家庭生活邊緣位置的階級秩序，在社區裡擔任公衆角色。小三是被解職的宮女，而她的丈夫則是沒有穩定收入的男人。他們生活在社會的底層。一個家庭根本關心的問題是求生存和改善生計時，家父長制的秩序和男性的權威就會被（或是必須）打折扣。

如同小三經歷過的，入巫的過程包括神靈附體的程序。神靈附體期間，靈媒新手歇斯底里的行爲深深地困擾其家人，然而，身體的力量卻大大地增強。一九四〇年代，北京兩位女靈媒有相似的經驗。第一個是王婦。她可能是被一隻瘸腳的老狐附身，故被敬稱爲瘸老爺子：

> 她說自己是神仙。而對她的狀況極為困擾的丈夫對她說：「你說自己是神仙，所以我要用鞭子抽你三十下。如果你受得住，我就承認你是個仙女；如果受不住，我就知道你只不過是瘋了！」她被打了三十鞭而沒有露出任何痛苦的表情，而她的丈夫則必預承認她是個「香頭」。

另一個女靈媒李婦，經歷了一個類似的過程：

> 每天下午四點以後，她就進入一個出神的狀態。她對家事漠不關心，繞著村子狂奔。她的丈夫拿棍棒毆打她，但她一點都不害怕。鄰人告訴她的丈夫說，有幾個人在夜晚曾經見到有個年老婦人進到他們的屋子裡。「仙家」也許已經化成一個老嫗的樣子。這個丈夫能做的，只有祈禱而已。他求神靈不要再附在他妻子的身上，並且允諾讓她做神靈的僕人。[9]



入巫的程序對研究全世界的薩滿和靈媒的學者而言，是個熟悉的故事。[10]然而，在狐巫的案例裡，丈夫在這些婦人從附身的受害者轉換到女巫的過程中所扮演的角色是很重要的。如同小三所做的，這些妻子在成爲專業的狐巫之前，必須先取得丈夫的允許。在閾限的階段，狐精和父權的權力兩相面對，受害者則爲了得到一個新的社會身分而與自己在家庭中的傳統角色鬥爭。她既認可，又挑戰傳統中國家庭中的家父長權威。對那些鬼怪來說，透過附身的手段和家長談判，取得他們的允許，以便要求被附身者的服務是司空見慣的事。不過，不同意的話，那些鬼怪就會常來騷擾。[11]大多數的家庭會像上述的兩個丈夫一樣，順從鬼怪的意志，讓被附身者成爲靈媒。

要成爲靈媒的男性，也同樣需要家長的允許。一九九七年，筆者造訪陝北一處祭祀狐精的祠廟（見第五章）。雖然那位靈媒在前一年已經去世，但筆者訪談他的兒子、朋友和幾個曾經向他求助的人。據他們所說，狐巫雷武於一九二七年出生在一個赤貧的家庭。[12]他不識字，直到二十歲時都在替人放羊。這時，一隻來自附近祠廟的狐精首次找上他。每當狐精來時，雷武必定發瘋，在最寒冷的冬夜，赤裸著身子到處亂跑；在夏天最熱的大太陽下，穿著厚重的外套，並睡在髒透了的糞堆中。當他回神後，全然不知剛才發生過的事情。兩年後，狐精告訴雷武關於他前生的所爲。祂曾受惠於雷武，所以想要報恩，讓雷武成爲一個靈媒，好讓他可以幫人治病，而狐狸也可以修成正道。一開始，靈媒和他的家人都反對狐精的要求，甚至咒罵祂，但狐精持續在雷武的身上作祟，直到他屁股上的瘡越長越大，連走路都成問題。狐精再次出現，並允諾：「只要你答應服侍我，我就在七天內治好你的瘡。」最後，雷武同意，狐精又說：「你這話不能

算數，我要家長的認可才行。」直到他的父親同意之後，狐精才進入雷武的體內，讓他自己吸出膿血，重獲健康。

在入巫的過程中，一個對家父長權威更大的挑戰是來自於靈媒們一經脫離各自的家庭之後，在彼此之間形塑而成的階級網絡。巫狐信仰的這個特徵很可能是源自於明清時代，甚或早期的傳統，而被十九、二十世紀的民族誌學家妥善地記錄下來。杜瑞即提到，在安徽北部，有個重病的婦女，據說在被某動物神治好後，變成靈媒，回報神明的恩惠。她不得不成爲動物神的弟子之一。其他的靈媒對這樣的新手而言，猶如師父，教導他們「祕訣、咒語和瞞騙他人的伎倆」。[13]

李慰祖提供了一份關於全部入巫儀式的詳細記錄。一開始，作祟的神靈和入巫者之間有一段冗長的對話。作祟附身的理由、神靈的眞實身分、入選者的工作性質和家長的同意，都在這個時候全說清楚。從而，神靈和靈媒之間，以及老靈媒與新靈媒之間的關係就建立起來了。接下來，老靈媒中地位最高者向所屬集團的其他成員介紹新靈媒。這個集團的階級組織嚴密，以地位最高的祖師爺爲最高領袖，其下等級逐層降低，依次是師兄弟、徒弟、徒孫。新靈媒的名字被和集團的其他成員寫在一起。然後，地位最高的老靈媒如同這個神靈家族的家長一般，爲了正式向神靈報告新成員的加入，引領衆人焚香、請神，並呈遞奏章祝文。在這儀式之後，隨之而來的是「拜師儀式」。所有的弟子和他們的守護神都出席這個儀式。新加入的靈媒在地位最高的老靈媒面前五體投地，拜他爲師，並得到兩個法號，表明他在信仰圈中的身分位置和在同輩弟子中的排序。

只有在這時候才能舉行安神像和神壇的典禮。此外，請帖也首次發給動物神家族的所有成員，包括狐狸、黃鼠狼、刺蝟或蛇。接下來的儀式由地位最高的巫師帶領，在子夜舉行，而且極爲祕密。所有不相干的人等，特別是小孩和孕婦，全都禁止參加，甚或不准從窗外偷窺。參加者儀式性地整理儀容，用聖水、朱砂和一面鏡子繪製神靈的圖像。祈拜者焚香、邊燒祝文，邊念禱文。最後，每個神靈皆降臨在參與者準備好的畫像前，而靈媒的祭壇也正式設上每個動物神的神位。[14]



筆者在這裡採用李慰祖利用男性代名詞指稱所有巫師和弟子的用法，但他在報告裡並沒有詳細說明或討論性別的問題。然我們應該清楚地知道，許多的靈媒是女性，因此，入巫的儀式一定由女性單獨進行，要不也是男性和女性合在一起進行。師徒關係也有可能跨越性別的界線，女靈媒也可能擔任師父的角色。也許並不是每個帝國晚期華北地區的神巫都經歷同樣複雜的入巫過程，或加入如上所述的階級網絡。然而，許多儀式過程中的關鍵因素，像師徒關係、夜間儀式和祕術傳授、焚香和祝文、婦女的重要角色，以及會場中性別「混雜」的可能性等，對研究中國宗教的學者而言都是很熟悉的內容。[15]在成爲狐巫的過程裡，一個人不只取得一個在家庭和親屬之外的新社會身分，還加入一個提供專門指導和同伴的獨立社會網絡。

## 靈媒執業

### 治療疾病

現代的民族學家將狐巫提供的服務分成兩種形式。第一種形式，靈媒焚燒柱香，將火焰或香灰的顏色及形狀解讀成神靈顯現的靈跡。嚴格來說，她並不是一個「靈媒」，因爲在整個過程中，其意識是清醒

的。第二種形式，靈媒焚香請神，在出神的狀態下代表神靈低聲說話，並有所行動。在整個華北和東三省地區，如此多樣的宗教儀式，包括出神、附體和燒香等，仍是狐仙信仰最顯明的特色。以蘇北來說，那些儀式可由同一個靈媒進行。如果她無法順利解讀神靈降下的神諭，便請神附體。在北京和河北地區，靈媒經常被叫作「香頭」。這兩種形式的儀式由不同類型的香頭分別進行。第一種類型是「瞧香的」，第二種類型是「頂香的」。[16]在陝北，出神和神靈附體的儀式叫作「頂神」，擔任的靈媒則稱之爲「馬童」。

這些不同的進行方式，讓靈媒能夠自稱擁有溝通人間和神界的法力，最終涉入人間事務。他們經常被雇來治療疾病。如果一個家的成員遭鬼怪爲祟，這個家就會靠靈媒找出鬼怪要的是什麼，以及如何安撫祂。張景運描寫了一段在家鄉滄州發生治療祟病的過程。女靈媒請來兩位神靈，即「老仙」和「少仙」。病人的家人聽見有二仙下降到他們家。他們彼此交談，也和女靈媒談話，享用獻祭的飲食，最後留下一張處方。[17]一九三〇年代的社會學家李景漢在河北定縣發現，「鄉民有平日敬拜狐仙的，按時給祂燒香，叩頭，供奉食品，衣物，有時也請祂治病」。他如下描述治療儀式：

> 農民得了邪病或病重的時候，家人就請一個頂大仙的婦人治療。來的時候多在夜間，並且先把預備出來的屋子遮得很嚴密，始終不許點燈。還要在炕桌上供些熟雞蛋和燒酒。等這婦人來到之後，先要燒香請仙，把香燒完不要，她便坐在炕沿的桌旁，給大仙留著炕裡的正座。忽然有點響聲，就說大仙來了，家人忙著叩頭，請大仙飲酒，吃雞蛋。也能聽見吃喝的聲音。然後由頂仙的婦人請問大仙說，「這人得的是什麼病」，於是就聽大仙似說似唱的答道「這個人得的是〇〇病」。這樣一問一答的好久，所有得病的原因、治療的方法和幾種簡單的藥品，都給說清。那聲音的細弱，好像女子。有時大仙還用一隻毛烘烘的小手，替病人按摩。[18]



在陝西省北部的榆林訪問到的人更詳細地告訴筆者狐巫治病儀式的內容。病人來了之後，狐巫雷武一開始便會燒香，然後坐在炕上，喝下大量的烈酒。香和酒很快地就讓他嘴巴微張、眼淚盈眶，看起來像要睡著的樣子。他在這個狀態下通常會走向門口，站在門邊，作出嘔吐狀，然後就吐出來了。他再坐回炕上，此時狐精已經附身。他開始唱歌，用當地方言向病人說明治療處方。如果患者碰巧是個從附近內蒙古來的蒙古人，他就使用蒙語。

據筆者訪問到的人說，「病有千百種，而狐仙有千百種治病的方法」。狐精/狐巫在入神時和病人交談，詢問病癥。他們常常施法，隔空抓藥給患者。他曾在灶上把食油煮開，將手浸在裡面，再把手敷在某人的關節上，治療風溼性關節炎。又有一次，巫師貼了張紙在病患赤裸的背上，再讓他穿上衣服。之後，他把一張黃紙捲成麥管狀，朝一只酒碗裡吹氣。酒很快就由清轉黃。他把酒放在火上，並將酒噴在患者的背上。病患背上的那張紙燒了起來，而他的衣服仍然完好無缺。

## 居中斡旋：民族誌的報告

除了治病外，狐巫在家庭和農村生活裡還擔任多種的協調角色。他們施法來延續生命；找尋孤魂野鬼；充任幼童的義母，不讓鬼怪侵犯他們；指導地方家族爲動物神靈建祠立廟，當成是他們的財神。李慰祖保存許多這樣的例子。例如，有個農家女，年已三十五仍雲英未嫁，而且經常說被某些動物神靈騷擾。有個女靈媒被請來和神靈溝通，透過她，其中一名動物神靈下令快嫁掉這個女子，並幫她找到一門婚事。當真正的媒人謊報男方的年紀，神靈就透過女靈媒向女方講出事實；女方的家人表示出不願意把她們的女兒嫁給男方，這個女子又被騷擾，直到雙方家長都同意這樁婚事爲止。另一個婦人在虎年生下一個鬥雞眼

的嬰兒。孩子的父親認爲那是個壞兆頭，要求妻子棄養。她不願意這麼做，結果丈夫離家，多日不歸。這名父親的一個親戚向村巫求助。村巫在神靈附體的情況下，用神靈的聲音，預言這名父親很快就會回來。村巫的話果然應驗，但這父親仍然不喜歡新生兒。後來，這個父親被帶到村巫設置的神壇。神靈將他斥責一頓，要他接納自己的兒子。這名父親於是悔過。從此以後，這父親、其妻、其子三人快樂地生活在一起。[19]

人們也請求靈媒及其所奉的神靈，運用法力處理通常是親人或鄰居犯下的微罪——竊盜案。他們覺得，「向警察報案是不好的」，期待靈媒親自處理這些事件。這裡有兩個例子：

> 二年前，有家乳品店的工人丟了十幾圓。他的六個同事和店裡的掌櫃來到李法師的壇口，向她保證他們的清白，同時請神靈告訴他們誰才是真正的小偷。神靈告訴他們：「我不需要直截了當地說出誰是賊。你們每個人輪流點一束香。」這六個男人，一個接著一個，各點了一束香。六個人當中，有五個人所點的香的火焰相當明亮，只有一個人就是點不著他的香；那束香只是濃煙直冒而已。神靈再次開口說：「不用我再說，就看你們六個人點的香吧！」那個竊賊發現他的香露餡了。他變得臉色蒼白、冷汗直冒，什麼話也說不出來。掌櫃回身向神靈說：「您不需要公開地說出來。我已經看透這整件事了。」這個竊賊就這樣被找出來了。
>
> 有一次，有個住在李法師壇口隔壁的婦人丟了十多圓。這筆錢本來是做小生意的本錢。這婦人把錢藏在她兒子的一隻長襪裡，以為那是她可以在屋子裡找到的最安全的地方。有天，她向兒子問起這筆錢的時候，他開始撒謊，辯稱沒有什麼錢放在長襪裡。他說，老娘也許是忘了把錢放在什麼地方了。這婦人以為錢可能被鄰居偷走，便找李法師，請神靈指點迷津。神靈告訴



> 她：「錢還在妳家，放在妳兒子的一隻長襪裡。回去問問妳的兒子！」同時，這個男孩在祭房外，偷聽屋內的談話。他趕緊回家，把錢放回長襪裡。他的母親回家後，再次問他錢的去向，他說：「我覺得有什麼東西在長襪裡。」這筆錢就找著了。[20]

在這兩個例子裡，狐巫成功地消解了家庭與社會生活中的緊張感，更避免涉案的家庭成員與社區成員間的直接對質。他們形成一種地方支配力，查出、懲處微罪，而不至於訴諸世俗的法律權威；他們不只擔任活人與冥界，或神界溝通的橋梁，還擔任活人間的媒介。正式官僚和士紳菁英在地方社會中留下的權力眞空處，正好由他們填補。

## 居中斡旋：明清的筆記小說

李慰祖的民族學研究讓我們更能正確地解讀明清筆記小說中的記述。前一章，我們看到狐精在家庭環境下如何在生者、其祖先和孤魂野鬼間做調人。即使這些故事都沒提到靈媒，但我們仍能看到他們介入的痕跡。就拿蓮香的故事來說，雌狐把女鬼變成士人的妻子。她查看、溝通、驅逐鬼，並助鬼借屍還魂——在現實生活的情境下，這些通常是靈媒承擔的職能。靈媒的角色在趙孫詒的故事中更爲明顯。他是個嬌生慣養的孩子，父母死後，被狐婦調教成一個孝子。這個狐婦非常像李慰祖訪問到的靈媒，收他爲子，領他遊地府，去見他死去的父母，最後讓他幸運地娶妻生子。

仔細地閱讀一則十七世紀的故事，更能顯示宗教人士如何運用驅邪的能力，介入家庭生活：

> 益都（山東）岳于九，家有狐祟，布帛器具，輒被拋擲鄰堵。……諸如此類，不堪其苦。亂詬

罵之。岳戒止云：「恐狐聞。」狐在梁上曰：「我聞之矣。」由是祟益甚。一日，夫妻臥床未起，狐攝衾服去。各白身蹲床上，望空哀祝之。忽見好女子自窗入，擲衣床頭……岳著衣，揖之曰：「上仙有意垂顧，即勿相擾。請以為女，如何？」狐曰：「我齒較汝長，何得妄自尊？」又請為姊妹，乃許之。於是命家人皆呼以「胡大姑」。

時顏鎮張八公子家，有狐居樓上，恆與人語。岳問：「識之否？」答云：「是吾家喜姨，何得不識？」岳曰：「彼喜姨曾不擾人，汝何不效之？」狐不聽，擾如故。猶不甚祟他人，而專祟其子婦：履襪簪珥，往往棄道上；每食，輒於粥碗中埋死鼠或糞穢。婦輒擲碗罵騷狐，並不禱免。岳祝曰：「兒女輩皆呼汝姑，何略無尊長體耶？」狐曰：「教汝子出若婦，我為汝媳，便相安矣。」子婦罵曰：「淫狐不自慚，欲與人爭漢子耶？」時婦坐衣笥上，忽見濃煙出尻下，熏勢如籠。啟視，藏裳具燼；……又使岳子出其婦，子不應。……狐怒，以石擊之，額破裂，血流幾斃。

岳益患之。西山李成爻，善符水，因幣聘之。李以泥金寫紅絹作符，三日始成。又以鏡縛梃上，捉作柄，遍照宅中。使童子隨視，有所見，即急告。至一處，童言牆上若犬伏。李即戟手書符其處。既而禹步庭中咒，移時，即見家中犬豕並來，帖耳戢尾，若聽教命。李揮曰：「去！」即紛然魚貫而去。又咒，群鴨即來，又揮之去。已而雞至。李指一雞，大叱之。他雞具去，此雞獨伏，……李曰：「此物是家中所作紫姑也。」家人並言不曾作。李曰：「紫姑今尚在。」因共憶三年前，曾為此戲，怪異即自爾日始也。遍搜之，見芻偶猶在廄梁上。李取投火中。乃出一酒瓻，三咒三叱，雞起徑去。……岳乞付之湯火；李不可，攜去。或見其壁間掛數十瓶，塞口者皆狐也。言其以次縱之，出為祟，因此獲聘金，居為奇貨云。[21]



這則故事舉出兩種不同類型狐精的差別。岳家的狐精似乎是隻祟狐，而張八公子家的則被描述成「居樓上」的狐精。岳氏和（第三章）德州周某及袁生金非常相似，後二人奉祀狐精，用家中的女性換取家財。岳氏生活在山東的文化環境，那裡的人清楚地知道家中經常出現狐精，意味著富裕和興旺。因此，岳于九要祟狐學學「從不擾人」的喜姨時，他是在努力發掘狐精帶來的良機。一開始遭遇狐精的騷擾時，他並沒有採取任何敵對手段來因應。相反地，他安撫咒罵不已的家人，試著讓彼此相安無事。後來，他與狐精協商，更清楚地表現出其意圖：儘管狐精對家裡的資財造成諸多危害，還戲弄岳于九夫妻倆，但岳于九並沒有要她離開。他反而要求狐精別再爲祟，安分地待在家裡。[22]然而，不像我們在前一章看到的，岳于九和狐精之間建立關係的媒介，既非以性交換財富，也不是人狐之間的締結婚姻。反過來，岳于九提出的條件和狐精所要求的，恰好形成強烈的對比。因爲狐精乃以一個少婦的姿態接近岳家，所以岳于九傾向讓她在家中有個身分；一開始是當他的女兒，再來是他的姊妹。

在中國的父權社會裡，女兒和姊妹因爲血緣關係，情感上可被娘家當成自己人。但從出生開始，娘家就不賦予她們永恆的身分，視之爲外人。由於女兒的身分只是暫時的，所以家人傾向用經濟關係來評估其價值。那就是，女兒應該償還父母的生養之恩；爲了準備嫁妝，從小開始，女兒就必須幫助家計，直到出嫁前夕，所有的工作所得都要交給父母。[23]岳于九以父／女或兄／妹來定義彼此之間的關係，也許是想掌控狐精的力量，讓她爲家族的利益效勞。不過，狐精只能接受暫時充當岳于九的姊妹和孩子們姑母的角色。她真正渴望獲得的身分是媳婦，也就是男性繼承人的妻子。不像女兒或姊妹在一個家庭會逐漸從自己人變成外人，媳婦一開始雖然被視爲外人，但終究會慢慢地變成自己人。雖然在室女在娘家的身分會隨著年紀

增長而變得越來越不穩定，但媳婦的地位則會因爲生下兒子和逐漸地取得操持家務之權而鞏固下來。狐精拒絕女兒或姊妹之角色的另一面，是想在岳氏家中尋得一個永久之席。

媳婦在中國人的家庭生活中總是個難以搞定的因素。即便法律和儒家道德訓條均倡導婦女應該完全服從丈夫和尊長，但筆記小說和通俗文學顯示在眞實生活中，潑辣的妻子和不受教的媳婦仍舊到處可見。她們通常因爲引起家庭財產糾紛，也興起父母與兒子或兄弟與未嫁的小姑間的爭執而遭到指責。[24]據艾亨（Emily Ahern）的近代受訪者指出，爲了鞏固自己在新家的地位，年輕的已婚婦女通常會求助於邪靈的力量。某些人據說使用厭勝之術，諸如符咒，使她的丈夫唯命是從，從而破壞古老的家庭紐帶。[25]這樣的習慣可以幫助我們理解岳家媳婦遭受的狐祟，而且我們也許想知道這樣的例子是否也能在較早的時代發現。

狐精騷擾岳家，使人聯想到公婆與不受教的媳婦之間的緊張關係。首先，當狐精作弄這個媳婦時，她向狐精猛擲什物，咒罵狐精，表現出狂暴的情緒。這種行爲與舉止有節、百般柔順的婦女形象搭不上邊。其次，這個媳婦與周氏、袁氏的例子不同。在周、袁二家的例子裡，家長有與狐精談判的絕對權力，而妻子和媳婦則靜默無言。岳家媳婦的反應則極爲不同。岳于九向狐精祈祝，使自己得到她的歡心，但媳婦仍然頑固地叱責狐精，「並不禱免」。岳于九對於媳婦的行爲無計可施，無法威加其人。

狐精要求岳于九的兒子休妻，好讓家裡重獲平靜時，公婆與媳婦之間的緊張關係變得更加明顯。就在這時候，狐精和媳婦成爲可交換，但又相互不統屬的實體，象徵秩序與失序，以及秩序與失序的翻轉。表面上，狐精因擾亂家庭而受到指責，滿足她的要求則是恢復秩序的必要手段。但是，對狐精來說，媳婦就是問題的所在，將她趕出家門才是恢復家庭平和的關鍵。再者，面對這個看似無法無天的要求，到目前爲止一直負責與狐精溝通的岳于九突然間默然不語。她的媳婦取而代之，直接面對狐精。她顯然是有丈夫撐



腰。結果，她比阿翁更不退讓。岳于九像無法制服爲害的狐精一般，對訓導自己不受教的媳婦同樣無能爲力。與狐精談判似乎變成一種過程。在這過程裡，家中掌權的長者和新進門的小媳婦爲了追求家中的權力平衡，彼此進行協商。

與狐精的談判破裂，家人感覺無法靠著自己的努力恢復秩序時，他們延聘宗教專家來驅逐狐精。戴維斯（Edward Davis）的研究指出，從十二世紀開始，靈媒與道教或佛教法師的驅邪角色變得難以分辨彼此。[26]在這類故事裡，我們恰好看到這樣的匯流。李成爻的宗教身分並不是相當清楚，但他執行的儀式程序，大致上與一般道教法師執行的驅邪儀式相似。某些技法，像是使用符咒和容器（罐子、麻袋，或瓶子），一般人均相當熟悉。李成爻的助手是一名靈童，原來是與神靈交通必不可少的人物。再者，雖然李成爻成功地控制了岳家的狐精，但他原來是個蒐集狐精的人。之後，他一定會爲了自己的利益，再把狐精放出來祟害他人。這種控制狐精法力的能力，一般咸歸道士和靈媒所有。

李成爻把狐精和紫姑視爲同一神靈。關於紫姑的不同說法，從六朝時期就同時在華北和華南流傳。這些說法均指她是一個小妾，受到正妻的虐待，在廁所裡被謀害。大衆信仰的諸神中，她被奉爲「廁神」。在華北，人們經常把自製的小人偶當作紫姑神，於每年的正月十五這天祭拜她。每當這天的夜裡，女信徒便在廁所玩起「請紫姑」的儀式遊戲。她們對著人偶祝禱，告訴她，她的丈夫和正妻都不在這裡，可以放心地出來了。紫姑娃娃的意向，有時候被當作是按照禮拜儀式的祝禱而自動寫下來的文字，暗示信徒所問的某件事可能會怎麼樣。[27]明代的通俗小說已將廁神變成三姊妹。據說，她們掌管混元金斗——神聖化的馬桶的同義詞——所有的人，從神仙到凡人，從天子到耕夫，都從這裡誕生。[28]

就像狐精一樣，紫姑神也被賦予汙染、豐產和女性本領的意思。中國學者許地山（一八九三～




圖六：受狐精祟害的人家延雇道士施行驅邪儀式。呂湛恩，《詳註聊齋誌異圖詠》，15・9b，〈胡大姑〉。

一九四一）以阿紫的故事（見第一章）爲基礎，推測紫姑之名也許是源自六朝道教的狐精概念。[29]另一個現代學著觀察到，二十世紀山東南部的某些地方，眞正進行扶箕的紫姑神其實是隻雌狐精。[30]紫姑神是受家暴而死的小妾，經由廁所而和家庭汙染結合在一起，廣爲婦女崇信。而且紫姑神只有在丈夫和正妻不在場時才能行使法力，故而明顯地對一般受到壓迫的家庭婦女有吸引力。李成爻把三年前祟禍開始之前就已經請進岳家的紫姑神當作祟人的狐精來驅除（更有可能是這個家的女人），他把可能由媳婦惹起的家庭紛爭，導向大家公認、只有女性才擁有的顛覆因素和威脅象徵。在新年期間祭拜紫姑神，等於提供了一個暫時脫離主宰日常生活階級秩序的正當時機，但如果紫姑神老是出現在生活中的話，那就不堪其擾了。[31]如同「請紫姑」這個儀式本身的程序所表明的，唯有丈夫和正妻不在場時，她才能夠顯靈（圖六）。

貪婪的家長和屈居下位的女性都爲了自己的利益而利用狐精附身和狐祟這個傳統主題。他們若不是把狐精安頓在私人的空間裡，爲個人的私利而安撫他們，就是援用靈媒的外來力量，去制服他們認爲是有害，而且超過自己能力所及的事物。在岳于九的例子裡，他也許向來無法讓不受教的媳婦變得柔順（如果她眞的是個潑辣的媳婦），但透過李法師儀式性地揭發了象徵代罪羔羊的狐精/紫姑，一定爲岳家帶來預防和淨化的作用。



## 巫覡和士紳

### 官府、士紳的評論與道德除魅

中國歷史上已經有相當長的一段時間，把靈媒和淫祠聯想在一起。按明清時代的律法規定，犯誡如下的人都應受嚴懲：

> 凡師巫假降邪神，書符、咒水、扶鸞、禱聖，自號端公、太保、師，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術；或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民。[32]

對官府而言，巫教信仰之所以不合法，乃在於其組織潛力源自於超越家庭紐帶的社會網絡，存在於師徒之間，也跨越性別界線。蘇堂棟（Donald Sutton）指出，早期的儒教菁英容忍，甚至庇護巫教信仰，但在明清時期，理學家和官府對巫教的疑慮到達頂峰，形成一種「反巫教的輿論」。他們批評靈媒，原因不在

信仰儀式本身，而是因爲和菁英分子一樣，這些靈媒很容易被組織起來，藉由文字（降箕扶鸞）、道德的形塑及政治主張來奪取權力。[33]

的確，十六世紀末，流行於山東和河北的「邪教」——「聞香教」——的創立者，據說就是隻魔狐。他們利用燒香和師徒間傳承知識，在華北和華中吸收許多信徒，天啓二年（一六二二）終於掀起一場叛亂。[34]晚明的歷史學家談遷（一五九四～一六五七）將這個教派與同時間流行於陝西中部幾個州府的玄狐教連在一起。他強調「妖師」在教派活動中的性質：

> 妖師所至，家家事若祖考，惟其所命，極意奉承。一飲一饌，妖師方下箸入口，其家長幼大小，即便跪請留福，奪去自食。至於退處空室，則使處女少婦次第問安。倘蒙留侍枕席，即為大幸有福云云。[35]

這段文字很清楚地表示，菁英批評主要針對的是靈媒在年輕良家婦女中獵豔的行爲。對理學家而言，批評這類行爲也許是在地方社會建立其道德權威的最好方法。

爲了維護社會和道德秩序，明清時代的菁英認爲，婦女的工作應該只限於家庭場域。即使是農家婦女，除了自家的田地外，在自己家以外的地方工作是不對的。所有明清的經典和通俗文獻均再三告誡良家婦女，應遠離生活在家庭體系邊緣、向社會提供專業服務的女性。「三姑六婆」這個特殊詞彙就是專門用來指稱這些邊緣的婦女，包括尼姑、道姑、卦姑、牙婆、媒婆、師婆、虔婆、藥婆和穩婆。這些婦人通常來自層次較低的家庭，比起男性同業，享有一個特殊的好處。她們能夠造訪菁英的家庭，滿足那些受家庭束縛的婦女的需求。反對專業婦女的告誡可能曾經發布過，因爲她們和來自體面人家的婦女互動頻繁，而



且人氣甚旺。無論如何，看在菁英的眼裡，那些三姑六婆因爲經濟獨立、活動力強和擁有專業知識而威脅到男性支配的社會秩序。[36]

雖然明清時代的記述和近代的民族學研究都證實，所有來自不同社會背景的男性和女性均曾求助過狐巫，包括菁英在內。但明清時代的作家會認爲這些求助者只有婦女，而且是來自下層社會的婦女。一個十九世紀的作者寫下這段女靈媒對「鄉愚無識者」和婦女所具有的特殊吸引力：

> 天津女巫自稱頂神，能看香頭，治人疾病，人稱「姑娘子」。鄉愚無識，遇有疾病，多召之來。彼即炷香於爐，喃喃作囈語，俄而謂所頂之神下降。或稱白老太太，或號黃少奶奶，或謂胡某姑姑，所立名號，大抵婦女居多。磁石引鐵，故婦人易被蠱惑。小家眷屬恆信之。其治病之法，或給藥丸，或施聖水。病愈則竟自居功，不愈則諉為命盡。所索香資藥費頗饒。[37]

紀昀也指出，在家鄉滄州，女巫從婦女當中找她們的雇客和朋友，尤其是女傭。他向親友蒐集來的某些故事提到，狐巫甚至會被所奉的神祇懲罰，前者由於貪財而受斥，被禁止執業：

> 女巫郝媼，村婦之狡黠者也。余幼時於滄州呂氏姑母家見之，自言神附其體，言人休咎，凡人家細務，一一周知，故信之者甚眾，實則布散徒黨，結交婢媼，代為刺探隱事，以售其欺。嘗有孕婦問所生男女，郝許以男，後乃生女，婦詰以神語無驗，郝瞋目曰：「汝本應生男！某月某日汝家母餽餅二十，汝以其六供翁姑，匿其十四自食，冥司責汝不孝，轉男為女，汝尚不悟耶？」婦不知此事先為所偵，遂惶駭伏罪，其巧於緣飾皆類此。一日，方焚香召神，忽端坐朗言曰：「吾乃真狐神也！吾輩雖與人雜處，實各自服氣鍊形，豈肯與鄉里老媼為緣，預人家瑣

事？此嫗陰謀百出，以妖妄斂財，乃託其名於吾輩，故今日真附其體，使共知其姦，因縷其隱惡，且併舉其徒黨姓名。」語訖，郝霍然，如夢醒，狼狽遁去，後莫知所終。[38]

靈媒利用治病和算命建立的權威，大多是來自神授的洞察力結合上社會道德規範。我們可以明確地看到，正是靈媒在家庭和社會生活中擁有的功能，使紀昀這類的士紳憂心忡忡。他們認爲自己才是地方社會的領導者。靈媒憑其所業賺取的錢財，被說是詐術、不道德的黑心錢，而由靈媒身邊的婦女形成的訊息網則被理解成流言蜚語的來源。尤其是，紀昀利用這些控詞抹煞靈媒傳送出來的道德訊息，因爲這些和紀昀在許多故事中所宣導的訊息是一樣的。[39]郝嫗代表狐精，其實是在對女信徒上一堂孝道的課。在中國的農村和其他地方，這種情形很常見。鬼祟和時運不佳經常被解釋成是缺德所致，而透過靈媒傳達信息的神靈則充當「社會監察員」的角色。即使他們被指「斂財」，而當中或許眞有些貪心的人在，但近代的民族學者指出，這些靈媒通常高舉道德準則，自稱出自神靈「良善的意圖」而爲他們自己積德。求助者可隨意給錢。如果靈媒要的太多，就要冒著被他們的神靈甩到一邊的危險。[40]

紀昀的故事談及看不見的家庭失和與近鄰反目，類似於稍早前提及李慰祖的田野調查紀錄。一則故事說，有個小男孩把母親的鞋子拿來當玩具玩，之後丟在後院的花架下。他的父親撿到鞋子，並懷疑起妻子的貞潔，因爲婦女的纏足乃被認爲是私人且具性誘惑之物，除了丈夫，沒有其他人可以隨意碰觸。無人可以證其清白，其妻只好決定以死明志。其家忽而狐祟大作，婦女的近身之物被丟得到處都是。過了半個月，狐祟乃止。其夫對妻子的懷疑也因而釋懷。[41]另外，有個家庭遭狐祟。某天，忽然有磚瓦被擲進家裡，砸壞花盆，這家人因而對狐精咒罵不已。夜半，狐精到來，試圖安撫這家人，說：「鄉里鄉黨，比戶而



居，小女兒或相觸犯，事理之常，可恕則恕之，必不可恕，告其父兄，自當處置。遽加以惡聲，於理毋乃不可。」家人聞之感動，向狐精道歉。自是鄰居轉相和睦。以後，每當有鄉里僮僕稍有口角，釀成爭鬥，幾乎要變成流血衝突時，人們就會再想起狐精說過的話。[42]這些故事裡的狐精看起來似乎只是家庭與鄉里和諧的調解者和促進者。紀昀儘管對這些狐精未必心存敬意，但他忽視靈媒在使狐精的聲音能被聽到和在消解家人或鄉里間的緊張感中，大有可能扮演調人的角色。

紀昀和持相同看法的菁英認爲，狐精的神力與靈媒的道德權威應該不能兩立；這種道德上的除魅能力應該是士紳的特權。他們反覆引用《左傳》「妖由人興」這句話，相信內心軟弱會招來狐精。紀昀更進一步說，處理邪祟的時候，「道家言祈禳，佛家言懺悔，儒家則言修德以勝妖。二氏治其末，儒者治其本也」。[43]

紀昀的父親是位高階士大夫，在紀昀的論述中總是扮演著道德典範的角色。據說，曾有一度，家裡的僕隸進到一間房子裡時，常遭狐精戲弄，而只要紀昀的父親進去就不會受到騷擾。有個老翁來拜訪他，自稱是狐精。他告訴紀昀的父親：「凡興妖作祟之狐，則不敢近正人。」[44]相反的，平常總以嚴格的道德教條訓斥友人的假道學，連續兩晚，在跟被認爲是狐精假扮的妻子狎昵之後，陷入重病。他的朋友非難他說：「夫婦居室，不能謂之不正也。……周張程朱，不聞曾有遇魅事，而此魅公然犯函丈，無乃先生之德尙有所不足乎？」[45]紀昀及其士大夫朋友們以狐祟爲引子，詳述他們的道德理念，奚落當代某些程朱學派信徒的所作所爲。他們取代靈媒，充當詮譯狐精介入人間事務的角色，而維持鄉里的公共道德和社會和諧正好是他們的職責。

## 士紳家庭中的巫師？

小三的丈夫看起來是有利可圖的職業，包括靈媒，但在菁英的眼中是丟盡臉面的事。以下是一個士紳家庭中的侍妾想成爲靈媒，卻白費力氣的故事：

> 東光周孝廉妾某為女狐所祟。啼笑無恆，言語失次。自云：「家西山中，修煉百餘年。今將得仙因，欲覺一香頭代人療疾造福。如從我出馬，疾當自愈。」香頭者，俗言神附之巫也。周深以為恥，大怒不許。於是披髮跳躑，叫號日甚，亦無如之何，聽之而已。一日偶戲謂曰：「吾聞仙人能致財。余方窘迫，子能助我乎？」言未已，劃然一聲，空中赤仄亂擲，收之得十餘緡。一夜漏三下，周欲飲酒，默念夜已深，恐不能沽。未形諸言也，忽迴首，見燭後酒一壺，捫之炙手，遂酌飲之，居然良醞。自是姑與相安，但閉妾室中，不聽出耳。如是者數月。周一旦揖之而言曰：「吾聞仙凡道殊而理一。今既數月矣。吾妾可死必不可出，諒亦子之所喻。儻渠陽算已絕，幸速取之去。若猶未也，祟之奚益。余將敬備不腆，子他往，其許之乎？」妾兩目上視無語，若有所思。良久乃曰：「休矣。細思所言，亦殊有理。當如言備物送我可也。」周乃烹雞具酒，並熟雞卵數十枚，果蓏稱是，再拜祝而陳之。妾喜，酌酒擘雞，持果握卵，長飲大嚼。俄頃俱盡，遂引被冒首，臥踰夜乃醒，舉止如常矣。問前事，了無一覺。[46]

侍妾在家庭事務方面沒有發言權。狐精附身在周家侍妾身上，並透過侍妾之口說話時，狐精就和這個女人合成一體了。周某和狐精談判時，他也同時和侍妾談判，而這時候，這個女人得到和他平起平坐對談的機會。藉由要求成爲靈媒，這個侍妾/狐精其實是在要求走出周家，爲鄉里服務。不難想像，她的地位



會因爲充當治療師賺取金錢而得到改善。因爲就如周某自己後來提及的，也許他眞的有經濟上的壓力，需要某種形式的外快。

但是，周某不同於小三的丈夫，也與上一章討論的那些因狐精而致富的家長不同。像小三那樣的靈媒，乃來自下層社會的家庭。在這方面，周某則是一名舉人，因此，他的家族在地方上地位與聲望皆高。[47] 周某對狐精提出的要求覺得丟臉和火大，顯示靈媒這職業被認爲不適合士紳家庭的婦女。不過，周某對狐精的力量卻了然於心。他並不是眞的尊重她，卻嘗試與之溝通，而非一下就展開驅邪鬥爭。他要求狐精用帶來錢財的方式展現其魔力，假如周某的侍妾變成了靈媒，那麼這一點也許就是她想要得到的（利用魔力來賺錢）。得到這些金錢收益時，周某巧妙地轉移了侍妾不停地跳擲號叫所造成的緊張感。之後，在侍妾能夠超越家庭權力結構而留在家裡，並且因爲狐精附身而受到尊敬期間，周某給狐精機會和時間在家裡發揮祂的力量。周某「隨她去」的做法在幾個月後的談判桌上鞏固了他的支配力：雖然他在狐精面前卑躬屈膝，獻給祂豐富的飲食，但他仍爲家族名譽而不肯讓步，甚至不惜犧牲侍妾的生命。狐精最後放棄，而且離開了。這或許可以理解成是這個侍妾已了解本身極限的徵象。在要求當靈媒這方面，她或許錯了，但因爲把這個要求歸咎於狐精，她也沒有什麼損失。周某一再申張他的權威，成功地維護住自己家族的社會名聲。士紳家族的婦女，尤其是像周某的侍妾這樣的邊緣婦女，也許利用狐精附身的機會，暫時展現她們平常受到壓抑的自我。但是，假如她們眞的按照與狐精的靈力約定行事，就會給她們的家族帶來惡名。

## 士紳尋訪狐巫

儘管受到士紳的批評、歧視，但從侍妾/狐精的膽大妄為來看，大眾對靈媒的態度是相當矛盾的。杜瑞發覺，蘇北地方的人認為女靈媒利用和動物神交媾而有了魔力，因而「讓人覺得不妥，聲名狼藉」。但他也發現，沒人理會官府禁止巫覡活動的命令。富人和窮人在延巫治病方面，都表現出極為關心和尊敬的態度。[48]在北京，李慰祖的受訪者告訴他，靈媒的社會名聲比一般的農民還低，大部分的人認為他「不過是個騙子」。靈媒恰巧也承認這種成見，因為一開始，他們大多是不得已而為神靈服務，而新入行者便失去社會地位。但是李慰祖採訪的靈媒也相信，為四大家之一服務，他一定會「因為行為正直而獲得好運」。雖然靈媒在他（或她）自己的家裡享有高尚的位置，也可能「極受信徒的尊敬，但同時被不相信其神力和四大家存在的人鄙視」。[49]

尋訪狐巫的人之中也有士紳和官員。[50]訪巫的士人偶爾也在筆記小說中留下蛛絲馬跡。前引小三的故事，繼續敘述小三開始執業之後的事：

> 時某參政之妻患血崩，眾醫莫能療，病危矣。參政不得已，使問之。狐述：「待我往東嶽查其壽數去」。少選，復嘯至，曰：「命未絕。」出一丸藥，云：「井水送下，夜半血當止矣。」果然，又服二丸，疾已全愈。參政乃來稱謝，以察之。狐空中與參政劇談宋元事，至唐末五代則朦朧矣。參政嘆服，聽民起神堂。……正德（一五〇六～一五二一）初，鎮守寥太監之弟鵬，召富樂索金千。富樂言所得財貨，隨手費盡，無有也。鵬怒下之獄，狐亦自是不至矣。[51]

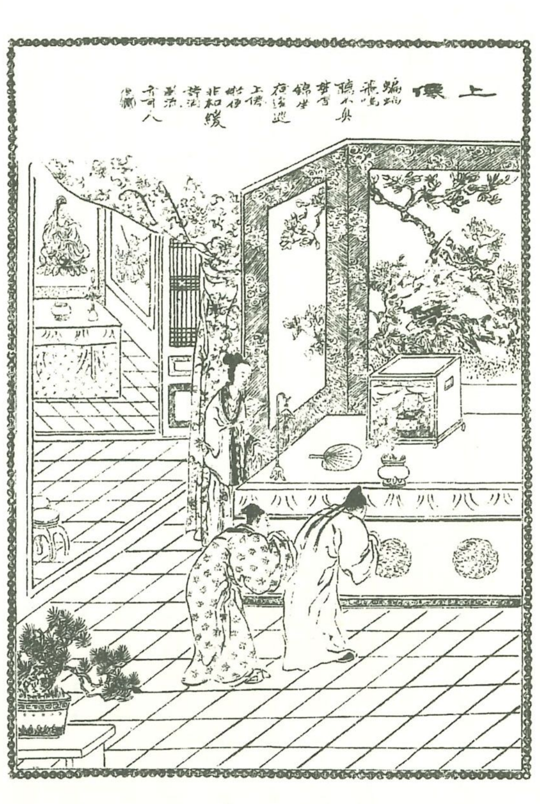
這則故事顯現兩種不同的地方勢力對狐仙壇的反應：參政代表的官府勢力和寥太監弟弟代表的地方惡霸的勢力。參政在開始的時候，心不甘情不願地尋求狐精的援助，暗示拜訪狐仙壇對他那個地位的某些人而言不是正當的選擇。他的疑惑與官方立場和士紳反大眾信仰儀式的偏見沒有兩樣。然而，他的妻子快死了對個人來說卻是大事，他的官威全派不上用場。藥石罔效下，其妻只服用狐精三粒神奇的藥丸就痊癒，讓他相信神靈回應個人的請求異常靈驗。



不過，對一個有官職的讀書人而言，建造狐仙壇比療癒的奇蹟更讓人可以接受。狐精對前代遺事熟悉的程度，讓參政相信這狐精的確活了數百年之久。這個官員經由詢問狐精有關他在書上讀到的歷史事件和軼事，滿足了知識上的好奇心，最後同意設壇。他對狐精有某種程度的頌揚，但小心地避開參拜。他似乎是跟雄狐，而不是跟女靈媒打交道，這樣一來，就克服了高級官僚與出身卑微的女靈媒往來之中的性別和階級障礙。狐精在實際作為和思想水準兩方面頗有說服力，而非淫祀會對官方立場造成的任何可能的脅迫，這樣的看法頗為流行，使得官方的態度從懷疑轉向包容，甚至默許。

不過，即使有這樣的支持，小三的狐仙壇並沒有維持多久。終結小三興隆的「生意」，連帶使得神壇沒落下去的原因是覬覦錢財的地方惡霸，而不是官府查禁淫祀的結果。寥太監的弟弟倚賴官方的權勢，將小三的丈夫關到監獄裡，並中止狐精與靈媒之間的約束。但他之所以這麼做，全是為了一己之私。故事的結局也提醒我們，即使小三是維持神壇、賺取錢財的其中一人，但在公共領域中，她並未被當成是家庭財富的代理人。地方惡霸為了勒索錢財，召來的是她的丈夫，而不是她時，男性權威主宰家中財富的事實重浮檯面。

蒲松齡在題為〈上仙〉的故事中，提供另一則士人尋訪土巫的紀錄（圖七）：



圖七：文人訪問女巫主持的狐仙壇。呂湛恩，《詳註聊齋誌異圖詠》，〈上仙〉，15．6a。

癸亥三月，與高季文赴稷下，同居逆旅。季文忽病。會高振美亦從念東先生至郡，因謀醫藥。聞袁鱗公言：南郭梁氏家有「狐仙」，善「長桑之術」。遂共詣之。梁，四十以來女子也，致綏綏有狐意。入其舍，複室中掛紅幕。探幕以窺，壁間懸觀音像；又兩三軸，跨馬操矛，騶從紛沓。北壁下有案；案頭小座，高不盈尺，貼小錦褥，云仙人至，則居此。眾焚香列揖。婦擊磬三，口中隱約有詞。祝已，肅客就外榻坐。婦立簾下，理髮支頤與客語，具道仙人靈蹟。久之，日漸曛。眾恐凝夜難歸，煩再祝請。婦乃擊磬重禱。轉身復立曰：「上仙最愛夜談，他時往往不得遇。昨宵有候試秀才，攜肴酒來與上仙飲；上仙亦出良醞酬諸客，賦詩歡笑。散時，更漏向盡矣。」

言未已，聞室中細細繁響，如蝙蝠飛鳴。方凝聽間，忽案上若墮巨石，聲甚厲。婦轉身曰：



「幾驚怖煞人！」便聞案上作嘆咤聲，似一健叟。婦以蕉扇隔小座。座上大言曰：「有緣哉！有緣哉！」抗聲讓座，又似拱手為禮。已而問客：「何所諭教？」高振美遵念東先生意，問：「見菩薩否？」答云：「南海是我熟徑，如何不見。」又：「閻羅亦更代否？」曰：「與陽世等耳。」「閻羅何姓？」曰：「姓曹。」已乃為季文求藥。曰：「歸當夜祀茶水，我於大士處討藥奉贈，何恙不已。」眾各有問，悉為剖決。乃辭而歸。過宿，季文少愈。余與振美治裝先歸，遂不暇造訪矣。[52]

蒲松齡是一個有文采的人，但卻只考中貢生而已。高姓三人是來自淄川著名士紳家族的親戚。高季文是個終其一生都在追求功名的文人。筆者未找到與高振美有關的資料。從這則故事來判斷，他可能曾是念東先生的學生。蒲松齡賦予極高敬意的「念東先生」是高珩（一六一二～一六九七）的稱號。他在明朝獲得進士功名，在明清二朝任官，最高當到翰林祕書院檢討。康熙十九年（一六八〇）以老乞休，獲准。他與蒲松齡有私交，康熙十八年（一六七九）替《聊齋誌異》寫了第一篇序言。官場外，他是一個對通俗小說和戲劇，以及奇妙和不可思議的事物充滿興趣的人。他和蒲松齡一樣，傾向崇尚晚明文人詮釋情感和愛戀的「情」。他也旅遊全國各地，參訪神仙聖地，並自名爲「紫霞道人」。[53]

高季文生病的時候，念東先生和他的追隨者馬上向狐神尋求協助。他們被狐精的聲望吸引，並給予應有的敬意。由女靈媒和蒲松齡所描述情節可以發現，通俗，卻又不失禮貌的對話導引著女靈媒和求助者之間的溝通。對蒲松齡和他的朋友來說，造訪狐仙壇不只是爲了尋求治病而已，那也是探索文學、宗教疑問，以及運用宗教資源來證實本身學養的機會。狐精和文人在女靈媒的仲介之下，所求的也許和那些有求

於狐精的鄉民們不同。實際上，蒲松齡等人甚至不關心他們是否能得到有效的治療。反之，他們和狐精乃是在一問一答、飲酒食菜和相互尊重的條件下所構成的融洽關係中互相交流。那是一次似文人的社團聚會之會面。

官方反對大衆宗教的立場在這則故事裡也受到考驗。婦人梁氏和小三一樣，都是爲了錢而工作。就像韓瑞亞（**Rania Huntington**）針對這則故事討論中注意到的那樣，一群文人拜訪一位沒有男性親屬陪伴的婦女這件事方面，一定存在性別和階級的緊張。[54]然而，全程中沒有提到金錢交易，這一點似乎與蒲松齡對其他方面鉅細靡遺的描述相異。村婦在場也沒有影響狐叟和文人交談的主題。敘述中呈現出來的這些特徵提示我們，蒲松齡和他的同伴寧願在沒有靈媒的介入之下，根據事情的是非曲直，把他們與狐精的遭遇當作一種靈異經驗。蒲松齡的沉默，呼應先前討論中指出的菁英鄙視靈媒的看法，因爲賺取金錢的行爲和女性的性別角色，正好就是菁英攻擊的焦點。像蒲松齡這類文人把靈媒擺在一邊，降低了神壇的不法面，也減緩文人和村婦會面所產生的性別和階級緊張感。他們以個人，而非裁判者的角度，崇敬狐仙信仰，故而把與狐精之間的對話維持在私領域的層面。

我們也可以從蒲松齡記錄的一個重要人物——念東先生——身上發現，他對狐仙信仰興趣濃厚，但也待之小心翼翼。蒲松齡明確地說，他們問狐精的問題，事實上是由這個人有條有理地擬出來的。他在當地士紳中名聲響亮，也是三人當中唯一擁有官銜的人。但是，念東先生讓他的學生代替自己向狐精發問，避免自己直接和狐精交談。這似乎表示，對他來說，自己不該和狐精說話。然而，他依然深受狐精的吸引。這三個問題顯現出他對大衆信仰神祇的好奇心，以及急著要證實狐精確實存在。在《聊齋誌異》的其他故事裡，他很熱切地把故事告訴蒲松齡。他曾經告訴蒲松齡一則關於猴精的故事。故事中的猴精，在治療病



痛、預言未來，以及和來訪者討論文學方面，都和狐精類似。[55]不過，他在這些敘述中完全不提有關奇異和超自然現象的任何道德關懷，在在都與《聊齋誌異》的序言中所言形成對比。序言中，他主張奇異事件的主要功能應該是在說明儒家的美德和道德秩序。對他而言，個人與神怪相遇，並將之記錄下來，在社會作用上似乎有不同的意義。

蒲松齡的紀錄說明，文人和士大夫面對大衆信仰時，有兩種不同的思考模式：他們擔負自己的責任，或寫作勸喻文書的時候，採取的是官方立場；但就個人而言，爲了詢問個人關心的事，他們可以接納靈媒進行的儀式。官方與非官方、公共與私人之間的界線，並非截然畫分。擁有士紳身分的人，在不同的背景下，交替於這兩種態度間，讓他們既能承擔鄉里中道德領導者的角色，也能追求私領域中的個人利益。

士紳用來處理靈媒和他們的信仰時所顯現官方和非官方兩種不同的思考模式，其他人也可能運用。靈媒像其守護神狐精，跨立於私領域和公領域的界限上。爲了解決個人所欲和家庭事務而訴諸靈媒和狐精時，受益的人群不論社會地位如何，都認可出身卑微的靈媒和狐仙壇違法的內容。理解官方權力和非官方權力行使的不同方式，可以將一個社會團體與另一個社會團體區別開來。文人和士大夫在公共生活領域中把他們自己當作道德典範和國家代理人，並且照舊批評靈媒的行爲時，一般人則比較會把日常生活中的鬥爭與狐精的善變個性聯想在一起。個性善變的狐精正好是他們爲了獲致家庭和社會生活的和諧而透過靈媒去安撫的對象。雖然靈媒的社會地位低下，而且經常和官方認爲不合法的宗教信仰結合在一起，但他們也刻意讓他們的守護神狐精與公共道德和較高級的神明搭上關係。

蒲松齡故事中，狐仙壇場景的擺置這個例子，最能顯示狐巫信仰的弔詭和自我吹捧間的動態性質。圖畫中，可見供奉著觀音菩薩和其他兩個身穿鎧甲的不知名人物畫像。我們從狐精與蒲松齡的朋友之對話

中得知，狐精有本事上通較高級的神明或女神，亦即觀音菩薩和閻羅王，恰好得到念東先生的注意。雖然觀音的畫像掛在牆上，但狐精的神龕則用一個放在桌上的小座位來表示。兩種神祇陳設的位置顯示了階級秩序。掛在牆上的神像代表一個較高的權威，能激起人們的尊敬之心，但較難以接近。桌上的神龕雖然神力較弱，較不值得尊敬，但更容易接近。再者，觀音的神像一直掛在那兒，動都不動；狐精雖然肉眼看不見，卻因爲透過靈媒傳達人們的要求而時常來來去去。祭壇的安排也許反映那些熱中於信仰儀式的人的心態：儘管較高的神祇就在現場，但總是一副默不關心的樣子；反之，狐精主動回應信徒的請求，強化了這個信仰的可信度。

類似的關聯在許多明清時期的記述中可以找到。在這些記述中，狐精似乎是某個女神的侍從，像是西王母，或碧霞元君。祂們是受到公衆頌揚，而且是官方認可的神祇，但是在政治控制和給予自利的恩惠外，體現了與道德無關的力量。[56]如同下一章將說的，因爲狐精與這些受到敬重的女神有關聯，所以，儘管狐巫信仰被認爲有潛在的危險性，但在一個既存的社會裡，也被認爲是有道理、能夠掌握的信仰。

# 第五章　狐精與地方信仰

我們已經在家庭的情境底下，以及透過靈媒的眼光，看到狐精崇拜和袪除狐祟的情形。然而，在華北，狐精絕非主導家庭崇拜和巫教信仰的主要角色；祂們在人們的宗教生活中處於邊緣的位置。狐精是如何融入華北地區既豐富又複雜的宗教景色，尤其是中國人如何想像狐精與其他民間信仰之神祇的關係？唯有從其他華北地區著名的鄉土信仰背景中研究狐精，我們才能較完全地了解，在一般人的心目中，地位低微的狐精如何把對官方權力的服從與抵抗體現出來。

## 狐精與天界官僚

### 官僚與宗教人士的除魅

許多的中國神明都被想像成天界的官僚，而且人們都希望祂們如同人間官僚管理人間政府的規則來運作。[1]諸神當中，土地神和城隍神幾乎遍及中國境內的鄉村和城市，被當作地方父母官般來奉祀。土地神巡視轄區內的冥界，向在神界中位階等同於人間知縣的城隍神報告村民的死因，並保護生者不受孤魂野鬼的侵擾。

帶有官僚和軍事機能的神明是驅除狐祟時的重要資源，受到騷擾的個人和家庭經常直接向祂們求助。一則晚明的故事記載，在陝西乾州有個大膽的人自願爲同鄉一個受狐精侵擾的家庭驅逐狐祟。不料事與願違，這隻狐精隨此人回到家中，每日爲患不已。他知道自己的能力不足，便具文牒，到城隍廟向神說：



「神爲一州主，乞爲民除害。」隔天，兩條狐狸被發現死在城牆下，此人的家裡也恢復平靜。[2]紀昀記述，有個暫住在城隍廟裡的小販自稱他在夜裡目睹一件某隻狐精控告另一隻狐精的訟案。被告的狐精吸取某個男人的精氣，在其氣絕之際，狡詐地把前來復仇的獵人引到鄰近的狐穴，亦即原告的洞穴。結果，原告的家族被殲滅殆盡，被告的狐精卻溜了。城隍查了這個案子，檢視冥界的紀錄，認可這件訟案的效力。但城隍也懲罰原告的狐精，因爲祂死去的家人也有祟禍人類、奪取人命的紀錄。[3]另一則故事說到紀昀的姪子認識的一名寡婦。她守貞多年，直到有個可能是狐精化身、身著華服的陌生人突然出現，每天騷擾她。這名寡婦無計可施，便到社公祠（和某些村子的土神廟相同）哭訴。社神沒有立即回應，但七天後，有雷電擊裂村南的一座古墓，隨後這狐精就消失了。紀昀解釋，社神在執行判決之前必須向上級彙報，所以，遲來的靈響完全情有可原。[4]

從宋朝以來，狐精作祟也已經屈服在道士的官僚化權力之下（見第一章）。專門用來驅除狐祟的手冊在清代的道士間尤其流行。[5]然而，強調維持一個天國體制和與世俗政府結盟的正統道教派別，瞧不起僅利用符籙章咒的道術。有個清代的作家在描述完張天師執行的驅邪儀式後評論：「嗚呼！符籙禁咒之術，本爲道家下乘……。」[6]有位道士指責行此道者皆是妖人。他主張，他們使用章咒符籙，皆背離道家本旨，而召魂之法也僅只是「役狐魅」之術。[7]

自宋代開始，隨著「五雷法」的興起，狐精在進一步修煉成人，羽化登仙的過程中，必須面對雷擊的生命危機觀念，已經逐漸發展起來。紀昀觀察到，「狐避雷劫，自宋以來，見於雜說者不一」。[8]這個觀念一直延續到二十世紀。李慰祖訪問的人相信，依照天律，狐精在達到較高一層的修煉之前，必定遭劫，而一般最爲常見的就是「天雷劫」。[9]明清時代的故事中，道士利用五雷法襲擊狐精的主題一再出現。有

則清代的故事記載，某姓黃的道士精於「太乙祕法」和「五雷正法」。[10]另一則故事以天壇的某道士爲主角，他口念雷訣，製造雷電，震死許多狐精。[11]雷儀除妖的程序係依照宋代王文卿的例子來進行（見第一章）。舉例來說，在一則故事裡，某個士大夫的兒子受到兩隻狐魅的侵擾，行將就木。張天師前來營救。除妖之前，張天師起造雷壇，並誦咒三日。他的助手用一面鏡子，找出其他看不到的鬼魅。天師捉到兩隻狐精中的一隻，用符將之封印在罈子裡，投諸河中。[12]朱爾玫（？～一六八二）是康熙年間（一六六二～一七二二）一個名聲甚噪的道士。他因爲法術和算命聞名於京師的王公之間，獲得「神仙」之號。然而，他與正統道教的宗師張天師鬥法時，法術竟然失靈。張天師解釋：「彼所倚者妖狐也，我所役者五雷正神也。正神騰空，則妖狐逃矣。」[13]很清楚地，道士以五雷法爲武器，如同神明指派的官員一般管束著狐魅。

## 狐精與天庭官僚的競爭

儘管神明指派的官僚有驅逐邪祟的能力，但是，一般的村民有可能相當包容狐精的惡行。以下的故事就說明了這些難以捉摸的感情：

> 鹽城村（江蘇北部）戴家有女為妖所憑，厭以符咒，終莫能止。訴於村北聖帝祠，怪遂絕。已而有金甲神託夢於其家，曰：「吾聖帝某部下鄒將軍也。前日汝家妖是狐精，吾已斬之。其黨約明日來報仇。爾等於廟中擊金鼓助我。」翌日，戴家集鄰眾往，聞空中甲馬聲，乃奮擊金鉦鐃鼓，果有黑氣墜於庭，村前後落狐狸頭甚夥。越數日，其家又夢鄒將軍來曰：「我以滅狐太多，獲罪於狐祖師。狐祖師訴於大帝。某日，大帝來廟按其事，諸父老盍為我祈之？」



> 眾如期往，伏於廊下。至夜半，仙樂嘹嘈，有冕服乘輦者冉冉來。侍衛甚眾，後隨一道人，龐眉皓齒，兩金字牌署曰：「狐祖師」。聖帝迎謁甚恭。狐祖師曰：「小狐擾世，罪當死。但部將殲我族類太酷，罪不可逭。」聖帝唯唯，村人自廊下出，跪而請命。有周秀才者，罵曰：「老狐狸鬚白如此，縱子孫淫人婦女，反來向聖帝說情！何物狐祖師，罪當萬斬。」祖師笑不怒，從容問人間：「和姦何罪？」周曰：「杖也。」祖師曰：「可知姦非死罪矣。我子孫以非類姦人，罪當加等，要不過充軍流配耳。何致被斬？況鄒將軍斬我一子，併斬我子孫數十，何耶？」周未及答，聞廟內傳呼云：「大帝有命，鄒將軍嫉惡太嚴，殺戮太重。念其事屬因公，為民除害，可罰俸一年，調管海州地方（江蘇北部）。」村人歡呼合掌，向空念佛而散。[14]

聖帝很有可能就是中國戰神眞武神。在民眾的觀念裡，眞武是玉皇大帝的許多化身之一，經常被稱爲「玄天上帝」、「聖帝」，或只稱爲「上帝」。在華北，許多的村莊通常在村子的北緣都有間奉祀眞武的祠廟。[15]人們相信，這個神明曾經降服許多妖魔邪鬼，統率著眾多的天兵天將。在這則故事裡，聖帝、鄒將軍和周秀才作爲合法權威的代表，向村民與讀者傳遞訊息。眞正的受害者戴家人和同村的村民，雖然遵照鄒將軍的指示行事，但在整個過程中，仍舊是沒有聲音的一群人。同如一個家族的族長和道教大師的狐祖師則與官僚權威爭辯不休。從表面上來看，村民們支持帝王制定，由鄒將軍付諸實踐的律法。但是，狐祖師和官僚權威間的對話反映出在這次的事件中，他們默不作聲的看法。他們似乎認爲，狐精作祟理應受罰，唯應適可而止，而官方權力遭到濫用的情形應該受約束。他們猜想，老狐受到聖帝的敬重，是不受帝國官僚影響的宗教權威，有超越地方官，而且制止後者濫權的權力。

一般人對於狐精的看法中，年齡一直是個重要的因素。狐精越老，祂們的魔力就越強大（見第一章）。雖然在年輕的時候，狐精像年輕男女一樣，採取異性人類的精氣。但是，年紀大的狐精，就像上文的狐祖師一樣，常常被描述成像是一位通曉陰陽變化之理，有智慧又博學的道教大師。舉例來說，有條老狐出現在一幫年輕學生的課堂上，教授《周易》的奧義。[16]另一則故事則如此描述一條老狐：「神清氣爽，飄然若仙，對之起敬。」[17]從畫面上來看，這樣的狐精和許多無官職在身，卻非常像官方道教諸神的道教傳說人物一樣，享有極高的名望。[18]就像狐祖師那樣，老狐男在與官僚勢力鬥爭的過程中，把狐精非官方化的權力具體展現出來。

狐祖師的行動就像責任心重的祖先般保護子孫。同樣地，當狐精家族住進一個既存的社區，和人類變成近鄰時，老狐男被想像成父親般的人物，管理家族的大小事情。明清的故事中，向人類求租屋舍的男人或女人，到頭來卻是狐精的題材相當常見。與狐精爲鄰，使得人們難以防範祂們的胡鬧和惡行。然而，如果有隻老狐從父親或祖父的立場來領導祂們，那麼，狐精家族就很少作禍。老狐本身反而經常被描繪成一個飽學之士，用儒家訓誡管理家中的妻子、孩子和僕人。在祂的領導下，狐精家族及其鄰人和睦相處，若有任何成員膽敢攻擊人類，便會遭狐男嚴懲。有則故事說，某胡姓狐精家庭向一個姓孫的人租了間房子。胡翁顯得深明道家經典和儒家哲學，被稱爲「狐道學」。他治家嚴格。有一天，孫家一個婢女被胡翁的某個孫子騷擾，他馬上向她賠不是。隔天，胡氏一族已經搬走，留下三十兩銀子當作租金，以及一條小狐的屍體。[19]另一則故事中，有老狐男自言他和家人來自陝西，欲向浙江省新市鎮的江家租間倉房。這名老翁「丹顏白髮，衣冠偉然」。他和屋主暢談歷史和哲學，舉止有如父執輩，並告誡嗜酒的壞處。[20]在某種程度內，這些老狐的表現就像受到大家尊敬，而且握有權威的家長。



具備道教仙人和村里老叟兩種特徵的老人畫像，經常出現在地方社會的狐仙壇和祠廟中。第四章討論的故事中，附身小三的狐精一開始表現得像是個急色的男人，但小三成爲女靈媒之後，性寓涵消失了，而狐精也變成一個上了年紀的男人。在山東臨淄，婦人梁氏奉祀的狐神，也是個老叟。另外有個士人在河北德州發現一間以預知未來聞名的狐仙廟。廟中所祀的神明藏在帷幕後面，藉由廟祝之口傳達意思，聲音聽起來就像八十歲的老人。這個士人有禮貌地稱祂爲「狐老人」。[21]另一則有關狐仙信仰的故事也以一個老翁爲主角。他相當精通道家（老莊）經典，被稱之爲「無眞叟」。[22]這些老翁經常以「爺」、「老爺子」，或「太爺」，意指「戶主」和「爺爺」的形象，出現在民俗畫中（第三章，圖五）。重要的是，這些形象與一般也被描繪成白髮老翁的土地神畫像相似。不過，就整體來看，狐精和土地神不同，前者很少以降雨、確保豐收，或是防範瘟疫等方法嘉惠整個社區。一般來說，祂們通常提供治療疾病和預言未來的服務，處理只爲一己之私的要求。

雖然人們把土地神和其他類似的神明當作天國的官僚一般心存敬意，但是，對於這些神明的神力在他們個人的生活上產生的實效則不免有疑。例如紀昀就曾質疑是否每家都有自家的灶神。他還說，如果事實的眞相是如此，那麼「天下灶神亦當如恆河沙數」。對他來說，這簡直就是不可能的事。[23]袁枚對另一個官方認可的神祇關帝（關公）眞正的神威也滿腹狐疑。他解釋，全國何以有那麼多關帝廟：「凡村鄉所立關廟，皆奉上帝命，擇里中鬼，平生正直者代司其事。眞關神在帝左右，何能降凡耶。」[24]

這樣的看法，讓人們用不同的方法對待狐精和官方認可的神明。李慰祖觀察到，受訪的那些農民雖然在家裡奉祀五大家，但是「就對人類福祉的靈響而言，一般人看來不怎麼敬重廟裡的神像。……這些神像比較像是被當作美德的象徵而受奉祀，不像是被當作凡世需求的協助資源而受供奉」。換句話說，廟裡的

神是爲了公衆的利益而存在，但動物神則是爲了個人的需求而存在。有個農民對關帝表達了同樣的疑惑。他告訴李慰祖：「祈求關帝像保證沒用，世上只有一個關帝，他不可能住在每一座以祂爲名的廟裡。不過，只要他辦得到，鐵定不會不聽請求他幫忙的聲音。」這個農民接著說，其他繪入年畫裡的神明都和關帝一樣。人們在過年過節的時候拜的這些神，「只是一張紙而已」。若要實際而且有效的協助，他們轉向低階的動物神祈求。[25]

# 狐精與女神

## 把狐精嫁給土地神

人們認爲年輕女人樣的狐精，性欲旺盛，而且就像孤魂野鬼一樣，這些狐女和其他的地方神祇互相爭奪凡人貢獻的祭品，對既存的神明仍有潛在的威脅性。有則十八世紀的記述反映正神和狐仙信仰之間，在競爭地方鄉民奉獻的香火、儀式和獻款方面的緊張狀態。故事的作者方元琨（活躍於嘉慶四年（一七九九））發現，某村土神廟的布置很有意思：前殿奉祀的是一名女神像，而土地神則安座在後殿。他從當地的村民得到以下的說法：

> 此廟向祀土神。因歲久香火廖落，忽有女子見夢於村人曰：「能為我立祀，當福汝。」村人以無隙地辭。曰：「即土神廟可也。」因念：「土神無配，何不添置一夫人像？」遂新其宇而丹漆之。自是祈禱日靈，祭賽日盛，而夫人貌亦日益豐澤，惟土神仍白鬚縱橫，面泥剝落而已。一夕，有丐者宿廟檐下，聞廟中詈曰：「死泥偶！自我來，使汝舍宇重新，牲醴不絕。汝有何靈而坐享我右也？」此亦詈曰：「野狐精！汝每夜出迷人，竊弄威福。家是我之家，香火仍我之香火。我寧終年忍餓，不願戴這綠頭巾也。」詈畢，即聞毆擊聲。次日，丐者以告村人曰：「異哉！夫人之欲雄鳴，而土神之不甘曳也。」遂移其像於殿後。凡牲物，先祭夫人，而後及土神。嗣後相安無事焉。[26]

民間神壇和祠廟的建立與維護，占用各式各樣的地方資源，而其中仍以土地最顯珍貴。韓森（Valerie Hansen）指出，宋代的民間祠廟，爲了免除稅賦和其他的開銷，通常只有一小塊地，或連地都沒有。許多宋代傳說中，神明要求的是華麗的塑像、精確的圖像、新修的廟宇和朝廷的封賜，「但是未曾要求土地」。因爲沒有地產，所以民間祠廟就得靠信徒的日常奉獻，以之作爲修繕廟宇的經費。而當神明的靈響不再時，廟宇就會破敝。[27]施珊珊（Sarah Schneewind）表示，在明代，附屬於祠廟的土地正好是國家體制和非國家的宗教之間，相互爭奪地方人民的財政和儀式忠誠度的核心。[28]討論中的故事很清楚地指出，清代的村民也很關心建廟土地的使用情形。如有奉祀一個新的信仰對象的需求，他們較不願占用新土地，反而比較會把這個新的神明安奉在香火不盛的舊廟裡。

然而，財政的考量只能部分解釋村民爲何決定把新的神祇安座在舊廟裡。村民重新配置廟神在更深層的意義上是基於土地神和雌狐精在村莊的宗教生活中所能承擔，不同卻又互補的角色。如同土地神咒罵狐精的話中揭示的，狐精的神力乃與採補之術有關；祂不是從正神的立場，而是偷偷摸摸地行使神力。女神

的出身可疑，因為祂們對個人的利益和個人的需求有吸引力，故能夠把信徒從那些被視為保護鄉里公眾利益的神界官僚的地方神祇手中拉攏過來。

村民用婚姻關係取代官僚化的聯繫，重建土地神和雌狐精之間的關係。我們也許可以假設，在這樣的安排背後，存在雙重的心態。村民發現，即使只是虛應故事，仍必須尊重官方的象徵，但他們也真心地守護狐精實用又靈驗的神力。廟宇的布局最直接地反映出這種雙重心態。中式建築的空間配置，暗示著階級秩序。中國的廟宇通常由幾間殿堂組成，而且常常把最顯赫的神明置放在主殿，陪祀的神明則放在入口處和其他的廂房。奉祀土地神的祠廟通常很小，而這座特別的廟宇似乎只有前、後兩間殿堂。[29]將狐精放在前殿，土地神放在後殿，其實是把土地神的地位抬到狐精之上。但是，向土地神致敬仍然只是對待官方組織應該有的表現而已。在階級分明的空間結構外就是村民的實際作為。無論哪個神，他們只向自己喜歡的神祈禱。

透過具體的布置和婚姻的安排，村民能夠利用官方的象徵和性別的階級來壓制狐精的惡行，並為了他們最佳的利益而增加祂的神力。他們為了自己的好處而直接祭拜這隻雌狐精，但這個行為也能解釋成是為了榮耀土地神而努力。透過這個女神之口，我們也知道土地神從狐精獲得的奉獻中得到實質的利益。與支配的意識形態迫使妻子對她們的丈夫唯命是從一樣，這個新祀神明不合禮法的信仰內容同時被土地神具有的官方職能給限制、遮蔽了。雌狐精試著想要「當家作主」的行為，也許已經映照出現實生活中，某些家庭的婦女制伏男主人的情況。丈夫與妻子之間的性別關係，可以是階級和個人的關係，全看這層關係在現實的情況下如何被詮釋出來。一般人把這種關係當成有用的規則，按自己的心意，巧妙地運用這兩種不同的神威。



有更多的記載顯示當地人如何利用夫妻之間的性別關係，把有害的狐精轉換成能施德澤於人的神明。一則晚明的故事記載，有條名叫毛三姑的狡猾狐精，在河南固始的奇絲村大鬧，危害匪淺。有天，她告訴村人：「今上帝命我為東岳行宮夫人。倘能廟祀，我當歲時庇佑汝，消厲而降祥。」村人滿足了她的要求，並稱之為岳王夫人。她大顯神威報答村人，香火盛了好幾年。[30]

自古代以來，東嶽泰山就一直是帝國祀典的中心。遲至唐代，「東嶽大帝」在民間的概念中，已經逐漸變成冥界的主宰，領導一群類似於陽間官員的冥界官僚。明清時期，朝廷賜予這個神明官銜，在士人和平民百姓中很受歡迎。[31]

狐精「東岳行宮夫人」的這個身分值得特別注意。「夫人」這個頭銜常常用在那些與女性特質和巫術傳統有關的民間信仰女神身上。[32]「行宮」一詞乃專指皇帝在京城以外的居所；皇帝巡幸全國時就住在「行宮」裡。在使用這樣的詞彙時，奇絲村民承認這個神明擁有和皇帝一樣的權力，但是這女神的權力是區域性的，只限定在一個村莊裡。婚姻關係而不是通常使用的官僚關係，形塑國家權威與地方權威之間的階級關係。此外，這個女神的地方性意味著她並沒有完全被描繪成一個妻子，因為東嶽大帝的妻子應該住在泰山。相反的，她比較像個妾，主要被限制在自己的私人空間裡。她和男性權威的婚姻關係讓她的法力只能在某個範圍內發揮。在家庭的官方結構內，她處在一個從屬的地位，但她也可以行使不包括在官僚職能內的法力。人們期待她主宰人類生活中的私領域，滿足實際且個人化的需求。

## 狐精與碧霞元君（泰山娘娘）的信仰

奇絲村的例子也許是在這個時候興起的碧霞元君信仰，因地而異、衆多不同的變貌之一。這個信仰始於宋代，在明中葉後成爲華北最著名的信仰之一。這個女神獲得朝廷一連串賜予的殊榮，得到「天仙聖母」的封號，並被收錄到道教衆神當中。帝國時代晚期，許多地方爲了表示對她的崇敬，紛紛建立廟宇，幾乎到了山東和河北的每個縣分都有一間碧霞廟的程度。人們一般稱她爲「泰山娘娘」或「泰山夫人」，待她如一個回應所有信徒的祈求的慈悲女神般奉祀她。道教的經典稱其能「護國庇民，普濟保生」。[33]更特別的是，像其他著名的女神，如觀音和天后一樣，人們認爲她是一個能賜給信徒孩子和健康的生命之神。[34]

然而，值得注意的是，碧霞元君很明顯地和那些形象正面的女神，如觀音和天后不同。人們常常把她和女性顛覆性的角色，以及女人的性特質聯想在一起。這說明了民間傳說中碧霞元君與狐精之間剪不斷理還亂的關係。[35]從明中葉到二十世紀初，她的信仰和狐精的信仰幾乎盛行在同一個地區——華北（以及後來在東三省），而且，大約是在同一段時間內廣泛地傳布開來。人們認爲兩者有類似的職能——靈驗而又危險。奇絲村的故事告訴我們，明末的人已經把危險狐精的地位提升到泰山女神的位置。在明清時代，泰山宮和許多地方的廟宇中，都把碧霞元君描繪成一個纏小腳、著繡花小鞋的美女，以此爲其特徵。同樣的題材也出現在許多明清時代的狐精故事中。[36]在山東，獻祭給狐精壇的主要祭品由女性的繡花鞋組成，因爲信徒認爲狐精變化成女人時已經纏了足。明清時代的通俗文學就認爲商紂王聲名狼藉的寵妃妲己是發明纏足的人。[37]

狐精和碧霞元君有相似的身分。十八世紀的一則故事裡，有隻狐精爲了獲得香火奉祀，棲息在一座



觀音廟裡，而觀音常常被認作爲碧霞元君，並和祂奉祀在同一座廟裡。這隻狐精因靈響如應，得到不少供奉，但祂的塑像不同於觀音；祂看起來美麗、迷人，一如碧霞元君；爲免男信徒想入非非，必須用張帷幕遮蔽起來。狐精、碧霞元君和觀音這三位女神在同一則故事中交會在一起。[38]尋求特別的神助時，有些人也許會向碧霞元君祈求，但其他人則向狐精祝禱。舉例來說，對永平縣（在今日的河北省）的信徒而言，碧霞元君是孩童的守護神，治小兒痘瘡尤其靈驗。北京的東嶽廟和泰山的碧霞元君廟裡，治痘的任務是由旗下的九個女神之一負責。安徽的蕪湖人奉祀狐精，將之當作痘瘡女神。某些地方的人都用「娘娘」（母親或夫人）這個稱號來稱呼碧霞元君和狐精。[39]

狐精和碧霞元君也因爲形式相似的邪術而被連在一起。在日常生活中負有重要的職能，而社會階級中卻沒有體面地位的下層人士，如穩婆、媒婆、藥婆、太監、衙役，以及多數的少妻和子媳，都是碧霞元君最虔誠的信徒；碧霞元君賜給他們得勢的手段與在正統的社會秩序中無法取得的領袖地位。[40]狐精方面的情況也相同。狐精的香火旺盛與否，全靠靈媒（第四章），而她潛在的危險性則與年輕女性的性特質（第三章）和其他被歸類在下層社會的女性，如土娼、藝妓和倡優（第一章和第六章）緊密地結合在一起。

可是，狐精和碧霞元君只有個別與人類往來的時候，才有類似的地方。人們用人際關係的詞彙來理解她們的時候，上下關係就建立起來了。第二章曾經討論的山東小說《醒世姻緣傳》中，碧霞元君就是天下所有來自泰山的狐精之領主，當地人似乎了然於心。筆記小說也提到這層關係。在一則故事裡，有個年輕的士人娶了一個美女，知其乃一狐精。每個月，他的狐妻都會離開七天，據說是到泰山娘娘處聽候差遣。[41]另外，有隻自稱來自瀍水（流經河南省洛陽）的狐精告訴他的凡人朋友，說是奉泰山娘娘之命，前去調徵另一個當地的神明。[42]

碧霞元君有控制狐精危險一面的力量，而她在泰山的居所則是狐精從野獸變化成人類的救贖之地。有隻狐精自白，他曾蠱惑良家婦人，春風一度。其一往情深的婦人李氏爲他生了四個兒子，每個都是人面，而尻多一尾。某天，這隻狐精前來見李氏，泣訴：「我與卿緣蓋盡矣。昨日泰山娘娘知我蠱惑婦女，罰砌進香御路，永不許出境。吾將攜四子同行。」他讓李氏斬斷四個兒子的尾巴，然後離去。他認爲，即使侍奉碧霞元君，也只有在斷去尾巴之後，他們才能修得人身。[43]

人們有時以官僚關係想像碧霞控制狐精的事。有則故事說，所有尋求登仙的狐精都必須在泰山娘娘的監考下，參加與科舉考試相同的測試。只有取得最低任官資格的「生員」者才能進行高一層的修煉，落第者會被歸爲「野狐」之類，不許利用任何其他的方法修仙。[44]當官和修仙對傳統中國的讀書人而言，是兩個截然相對的追求，而選擇修仙勝於當官者，通常更受欽佩和讚揚。然而，在這則故事裡，塵世和狐精世界的相似之處化解了有官銜者和道家隱士之間的隔閡。學仙對於狐精來說，就好像士子求官一樣，而狐精和碧霞元君形塑出來的權力結構則類似於官僚階級。

在帝國時代晚期，前往碧霞廟朝聖在不同的社會團體中變成一件廣受歡迎的事。但因爲他們有違反善良風序之嫌，仍飽受菁英的批評和政府的疑懼。[45]朝聖是男女雜處，以及會發生婚前情或婚外情的場合。朝聖也給了少婦和女靈媒、穩婆與媒婆密切接觸的機會，這些人都是良家婦女居家時被告誡不可往來的對象。舉例來說，《醒世姻緣傳》中，男主角的父親即拚命不讓兩個道婆（組織朝聖的俗家女信士）和其兒媳婦往來。其媳逼迫丈夫持續進香的時候，這位父親欲阻止其作爲而抬出大道理，說和道婆見面是不像個樣子，而且男女授受不親。雖然「道婆」這個詞彙可以譯作另一個文雅的語詞「寺役（temple worker）」，但是「老盜婆」或「盜婆」也是道婆另一種輕蔑的稱法。[46]



有則十八世紀的故事揭露碧霞元君和狐精之間的關係如何被用來調和這種朝聖衝突的觀點。兒女跳下泰山的「捨身崖」就可以治癒父母的病，延續其生命的傳聞廣爲流布。平喜是個來自山東省費縣的孝子，母病藥石罔效後來到泰山。他到碧霞宮默禱，之後便縱身一躍，捨命跳崖。過了一陣子，他發現自己躺在幾千呎的山崖下，完好如初。尋找出路的時候，他偶遇兩名女子，領他進到一個洞穴裡，逼迫他與她們交合。平喜斷然拒絕，這下激怒了她們。當中一人抽刀，朝他頭上揮舞。忽然霹靂一聲，有金甲神人破洞而入，大喝：「二妖敢傷孝子！吾奉碧霞之君命，擒汝矣。」結果，這兩個女子變成狐狸，另兩名神兵立即拿之而去。平喜淩空，飛了出去。再次睜開眼睛時已回到家裡，母親的病也痊癒了。母親告訴他，他不在的這段期間，有個白髮夫人在夢中出現，餵了她一顆藥丸。醒來之後，口鼻皆香，身體也隨之復原。[47]彭慕蘭（**Kenneth Pomeranz**）在與一些同時代的故事比較之後指出，這則故事避開了跳崖喪命的悲慘結局，並允許人們在本身不因朝聖而導致道德墮落的情況下仍能盡孝道。[48]朝聖的危險因子完全投射在狐精身上，而制服狐精的碧霞元君則完全變成像母親般角色。她鞏固了儒家基本德目的孝道，使自己不會背負起害人命的責任。

狐精與碧霞元君兩者有關的概念，使得一般人在實際行動中，讓民間信仰合法化的角色更加突出。正巧和菁英一樣，平民可能知道碧霞元君信仰中所包含的「左道」內容。人們將狐精想像成是在碧霞元君的掌控下，用這方式把這個信仰的危險元素轉到狐精身上，隨之提升這個女神神威的合法地位。信徒有意或無意的努力，持續地「淨化」不好的特徵，應用公認的標準，拉抬了碧霞元君的位階。

如同碧霞元君交替地被當作狐精般的少婦，卻沒有女性穢氣，倒像是一個母親般的女神。人們在天國官僚制度化的控制之外，能夠同時馴服邪惡的狐精，也強化碧霞元君和狐精具潛在破壞性的權力結構。

## 王母、泰山娘娘和王奶奶信仰中的狐精

透過分析狐精與一系列女性神祇在歷史過程中的變化關係，我們可以更清楚地了解狐仙信仰的推動力。早在漢代，人們就認爲狐精是西王母身邊的侍者，而西王母是源於地方巫術傳統的女神，善用採補之術來賜予生命和長生，卻也帶有性危險。雖然王母和狐精之間的關係在道教的神譜裡消失了，在民間的傳統中（第一章）卻一直延續到明清時代。以下舉的例子觀之。蒲松齡一位文友夢見他遇見了幾個年輕貌美的狐精，共享一陣纏綿。這些狐精後來受到西王母的徵召，成了「花鳥使」。另一則故事則透露狐精能夠仿冒西王母的樣貌。這狐精把自己化成女人，問祂爲什麼只能模仿祂妹妹的外貌時，這狐精回答：「（吾妹）與余從母至天宮，見西王母，心竊愛慕，歸則刻意效之。妹子較我慧，一月神似；我學三月而後成，然終不及妹。」[49]

帝國晚期，隨著王母信仰在全國享有高知名度，狐精也開始與碧霞元君搭上關係，成爲新興的地方女神。而碧霞元君帶有類似早期王母的曖昧特徵，以泰山娘娘之名而廣爲人知。就明清的人來說，王母的名字和泰山娘娘的名字帶給人的印象不同。古代的傳說將西王母與距離華北甚遠的極樂世界崑崙山聯想在一起。道教和通俗文學把祂當作在人間沒有永恆居所的玉帝之妻。人們對祂的印象是法力無邊，卻冷漠、難以親近，很少關心人間俗務。[50]

相反地，所有的文字和口傳文獻都認爲碧霞元君是東嶽泰山的原生神祇，祂把那兒當作永久的住處。對華北居民，尤其是河北和山東的人來說，祂處在地理上可及之處，而且任何地方的碧霞廟都在等級和宇宙結構方面與泰山脫離不了關係。有個文學上的說法，描述她是被黃帝送往泰山的聖人，而黃帝恰好是西



王母有名的弟子。山東某些口傳資料裡把她描寫成是一個來自地方上普通人家的聰慧女孩。少時，她遇見了一個仙人（在一個版本裡說是遇到了西王母），習得不凡的技藝。回家後不久，她的醫術神奇，也在鄉里行善濟世。後來，她退隱泰山，在那兒羽化登仙，成爲一個女神。[51]

口傳文獻中碧霞元君的起源，以及女性在信仰活動中的高度參與，使得一位近代學者堅稱她是神明化的女性治療師、穩婆，以及諸如在華北的鄉村社會中向婦女提供特殊服務的人。[52]從肖像上來看，碧霞元君/泰山娘娘保留了一般女性的特點，像是纏足和美貌。施展神蹟的時候，她和請求人面對面，就像鄰家慈祥的媽媽或祖母。如同早期的狐精和西王母，狐精和泰山娘娘形成一種對道德秩序具有破壞性的結構，以及透過一般能夠接受和不能接受的手段，滿足人們對生命和多子多孫的關懷。

十九世紀末到二十世紀初間，隨著碧霞元君的信仰在華北達到最高點，並且迅速地擴張到東三省時，一個名叫王三奶奶的新興地方女性神祇信仰出現在北京和天津地區。距離北京市西北將近四十公里遠的朝聖中心，妙峰山頂上的碧霞廟群中，王奶奶就奉祀在碧霞宮的廂房裡。王奶奶的神像旁有兩個小神龕，一個奉祀柳仙人，祂是蛇精；一個奉祀胡二太爺，祂是狐精。[53]

民俗文獻中關於誰是眞正的王奶奶的解釋，差異非常大。有些人認爲只有一個王三奶奶，她也叫作王奶奶。有些人認爲有許多王奶奶，唯有在天津受到歡迎的那一位被稱作王三奶奶。另有些人直接把她當作一隻「有地方名望的狐精，據說能利用靈媒施行神奇的醫術」。[54]更有些人指她是一個統率狐精和其他四個動物神的神明，聽命於泰山娘娘。[55]在天津，人們認爲她是一個老媽子。北京的信徒聲稱她是本地人，嫁給一個貧窮的農夫。終其一生，她在北京和河北的鄉間四處巡迴，幫貧困的人治病。有則故事說，她自己本身是個虔誠的香客，死後成爲妙峰山的神明，吸引不少朝聖者。北京城中的某巫教稱她在一九二四年時，

透過降乩的方式到壇前顯靈，講授佛經，甄選了幾十個信徒。一九二七年的某天，她向他們現出眞形。妙峰山廟裡的神像旁有張她的相片，大概就是趁這個機會拍下來的。[56]祭壇和廟裡奉獻給她的貢品中，最典型的是爲纏足者而做的繡花鞋。[57]

儘管資料有這麼多差異，但王奶奶的信仰是源自於百姓對狐精的信仰，以及王奶奶本身是女靈媒和其他活躍於鄉里生活的邊緣婦女之神格化代表，且明顯地深受婦女歡迎。民間的資料裡，她的傳記與碧霞元君的明顯相似，但與現在身爲一個有名望的區域神明的碧霞元君相較，王三奶奶更加在地化、個人化，且容易親近。妙峰山廟裡，碧霞元君像和王奶奶像之間的強烈對比說明了這個看法。依照「天仙聖母」的官銜和朝廷再三的頒賜，碧霞元君的相貌是一個頭戴鳳冠，身著霞帔的中年夫人，兩種衣飾都是高貴和莊嚴的象徵（圖八）。其他兩個外表相似的女神站在兩側。偏殿中的王奶奶，看起來就像一個鄉下老太太。她把自己的灰髮梳成髮髻，穿著一件長袍子和寬鬆、靛藍色布料做成的長褲（圖九）。在她一旁的是她的小兒子，拉著一條她要出門醫治病人時乘坐的驢子；另一旁的是一個年輕的男孩，手持出身背景低下婦女常用的長菸斗。此外，她唯一的頭銜「王三奶奶」，在她的信徒中，較之正式名稱的「碧霞元君」或非正式的「泰山娘娘」，能喚起更爲家族式的情感。隨著碧霞元君的信仰變得強大，人們創造出附屬的信仰，以便保存女性神祇個人且易親近的特質。

王奶奶的信仰也充滿了官式語言和國家象徵。所有的資料都認爲，她死在妙峰山上，並成爲一個「聖母」，而人們早就用這個頭銜稱呼碧霞元君和西王母。她頭銜的改變和在碧霞廟中的神像，非常清楚地表示虔誠的信徒如何使用標準詞彙和象徵，以提升她的信仰。一九二五年，王奶奶相對來說仍是廟中的新神明時，近代一位民族學家把她描述成一個「老媽子」。[58]僅僅四年後，另一個民族學家注意到，「這老媽子



圖八：碧霞元君，又稱泰山娘娘。作者在一九九七年十月，攝於北京妙峰山廟中。



圖九：王三奶奶。筆者在一九九七年十月，攝於北京妙峰山廟中。

現在變成一個菩薩了」。雖然她某些平民的特徵依然存在，但戴上了鳳冠，穿上了金絲衣服。當時，一張懸掛在碧霞廟邊的巨大橫幅旗幟上寫著：「敕封護國金頂妙峰山天仙聖母王三奶奶默佑四方有求必應」。從王奶奶殿的天花板上垂掛下來的表彰牌子上，她得到了「菩薩」和「聖母」的稱號。取得她照片的巫教自稱，她曾在玉皇大帝的指示下降靈到他們的神壇，而正是玉帝封她「聖母」的頭銜。[59]所有這些要素讓人聯想到，不論有沒有得到國家權威的支持，一般的信眾都無拘無束地利用官式語言和象徵來拉抬地方信仰。

在不同的程度上，西王母、泰山娘娘和王奶奶的信仰均源自於地方上的巫術文化，都對婦女有特別的吸引力，而且三者都和狐精結合在一，使人聯想到她們潛藏的危險性。但在發展的過程中，隨著信眾使用眾所周知的法規和官方的象徵來提升她們的神威，這三個信仰也都升官了。當一個信仰從地方擴展到區域，再到全國的階層，並且取得大眾，甚至官方的認可時，一個新的，在本質上是微小且地方性的次級信仰就會出現。狐狸本身就是這種升級過程中的一個例子。從十九世紀末到二十世紀初，狐狸在華北和東三省就經常被當作五大家（或四大家）的成員來奉祀。五大家的組成，包括狐狸、黃鼠狼、刺猬、蛇和老鼠（見第二章）。人們通常給狐狸在五大家中等級最高的位置，而許多與牠有關的惡行都被「轉嫁」到在現實生活中，和狐狸相似，但較不被看重的動物黃鼠狼的身上。[60]

西王母、泰山娘娘和王奶奶這三個信仰的官方和個人特徵所代表的，不只是相關信仰中等級提升的不同階段，也表現出每個信仰的不同面貌。換句話說，一個已經得到官方承認和大眾頌揚的信仰，依然存有其次級信仰的特徵，這些特徵包括個人的、地方化的和講求實效的各種元素。就像前面所討論的，碧霞元君是華北最重要的女神，地位和一些更被廣爲接受的神祇，像是觀音等神明相同。但在民間故事裡，她有



時是狐精，有時則恰好像王奶奶一樣，是個老婦人。她的官銜雖然叫作「碧霞元君」，但更常用的稱呼是如家人般親切的名字：「泰山娘娘」。

王母的例子將這一點說明的更加清楚。王母信仰到了明代已全國知名，她和漢武帝的風流韻事也屬廣爲人知的傳說。中古時期的文學作品頌揚兩人在金碧輝煌的宮中相會的事蹟。王母安排了一個備有奇花異果，尤其是來自天庭花園的蟠桃盛宴。伴隨著美妙的音樂，她向漢武帝講解長生不老之術。[61]然而，有則明朝的記述爲這則故事加入強烈的地方風味：

> 平山西北有西王母臺，西王母祠在其上。又西有溫泉，世傳漢武帝於此會西王母。帝出狎語，王母唾之，其面遂生奇瘡。帝謝罪。俄有白鹿跑地，泉隨湧出。王母指云：「欲愈，當浴此。」從之，果愈。至今患瘡者多浴其泉。泉側有漢武帝廟。案碑云：「西王母，彔姓，生長於此。少入房山學道，既成仙，還歸省親，尸解於此。塑像即其遺，祈禱甚靈應，土人嚴事之。其村名王母村。」[62]

鄉野奇譚取代了士人文學中有關會面的浪漫詞藻。就平山人來說，王母是一個活躍於當下的信仰對象，不只是她的名聲響亮，也因爲她和地方的關聯。與前面提到口傳文獻中的碧霞元君非常相似，王母似乎是個出生在當地，與治療行爲有關的女人。人們相信她在河北當地的聖地羽化登仙，而且選擇護佑自己的鄉里。儘管人們盛傳王母是個成仙的道教女神，但許多諸如此類的地方說法，爲了維持她的靈驗，一定曾經存在過。

## 在既成信仰的邊緣：現代狐精信仰的反思

當代的民族學研究表明，如同狐精以侍者的身分出現在諸如泰山娘娘等女神的身邊一樣，在主要的佛寺和道觀中的陪祀神龕也看得到狐精。以李世瑜爲例，他即指出，二十世紀初，冀北萬全縣膳房堡村一座著名的佛寺就設置了兩個狐精壇。[63]收在《滿州風俗圖錄》中的照片顯示，一九〇〇年代，東北吉林的一間龍王廟附設了一個奉祀胡太爺和胡太奶的狐仙壇。[64]日籍學者內田發現，東北地區南部的一個小村莊裡，狐仙壇就放在關帝廟內。村子裡的男人奉祀關帝，而女人就向狐精祝禱。[65]到了二十世紀初，狐精也曾被請進北京的東嶽廟，而這東嶽廟是清廷支持的道教廟宇。東嶽大帝與其他主要的道教神祇一起，奉安在廟群的主殿中。廟群後部的樓上則安奉泰山娘娘和其他女神，王奶奶和胡太爺則安在側邊的神龕上。[66]

一九九七年，筆者在陝北做田野調查時，發現香火鼎盛的現代狐仙信仰就處於一座著名的佛寺邊緣。空間布局、文字記載和口耳相傳的故事呈現出佛寺和這個附設的狐仙信仰不同層次的詮釋。相較於更早的材料，一次關於這些解釋互動情形的田野調查，爲這個信仰勾勒出更飽滿的畫面，並把狐仙信仰的傳統置入較爲敏銳的歷史視野裡。

### 廟宇和文字紀錄

這個狐仙信仰的地點在陝北榆林區的一個名爲波羅的小農村，北鄰內蒙古的顎爾多斯沙漠，南邊、東邊和西邊則面對著橫跨陝西、山西和寧夏回族自治區的黃土高原。筆者要求當地人帶筆者去見這狐精時，他們先帶筆者去一座雄偉的佛寺，並給一本大約在一九九〇年代初期，由當地政府發行的小冊子。佛寺的



寺名爲「波羅接引寺」，位在半山腰上，唯一聯絡這個農村與外界的榆定公路和無定河從其面前經過。據這本小冊子上寫的，佛陀喬達摩在無定河邊的懸崖上留下祂的足跡。唐時，一位來自長安（今天的西安）的僧人在懸崖上看見佛陀的影像。因此，他在崖上雕出佛像，並建寺表彰佛陀，後世便稱之爲石佛。[67]

官方的小冊子強調，過去千年以來，當地的居民如何保護石佛免於戰火和盜匪的蹂躪，因爲石佛不只是宗教信仰的對象，還是界定當地人的地方認同和國家認同的一個獨特的文化標誌。例如在明代，蒙古軍隊多次往南挺進時攻占波羅堡。因此，波羅堡的歷史，也是人民團結、協助明朝軍隊和保衛城鎮的歷史。正德四年（一五〇九）、嘉靖三十三年（一五五四）和萬曆三十八年（一六一〇），這座佛寺至少被洗劫、破壞過三次。每當蒙古軍退回無定河北岸後，當地的人就出錢出力，重建廟宇。明清易代之際，波羅堡人立了一座碑，紀念李自成（一六〇六～一六四五）的大勝利。他是波羅堡東南三十公里外的橫山縣人，也是推翻明朝的農民起義的知名領袖。接下來清朝的征服戰中，追隨李自成的當地人士利用波羅堡的戰略優勢，與清兵浴血奮戰。他們慘敗之後，廟被夷平，碑也被打碎了。[68]

小冊子也記載，二十世紀初期，義和團事起，中國受到奇恥大辱的慘敗之後，這個地區逐漸遭到英國、法國和西班牙傳教士的滲透，他們也發現石佛。「他們企圖奪走石佛，不料卻激起民眾的怒火，群起而攻之」。結果，石佛依舊安然無恙，而外國人「拆毀佛寺的山門和旗竿」後，纔倖倖然地離去。[69]接引寺在國共內戰（一九四五～一九四九）和文化大革命（一九六六～一九七六）期間被大肆破壞，但從一九八四年起，政府資金大量挹注，佛寺又逐漸修復過來。現在，該寺是榆林區政府重點保護的文物之一，文化慶典和農村的市集也定期地在寺內外舉行。小冊子中極力頌揚該寺近年來的復原，象徵農村中國在改革開放政策下一片欣欣向榮的景象，以及地方政府致力於恢復中國文化傳統的一個重點工作項目，反

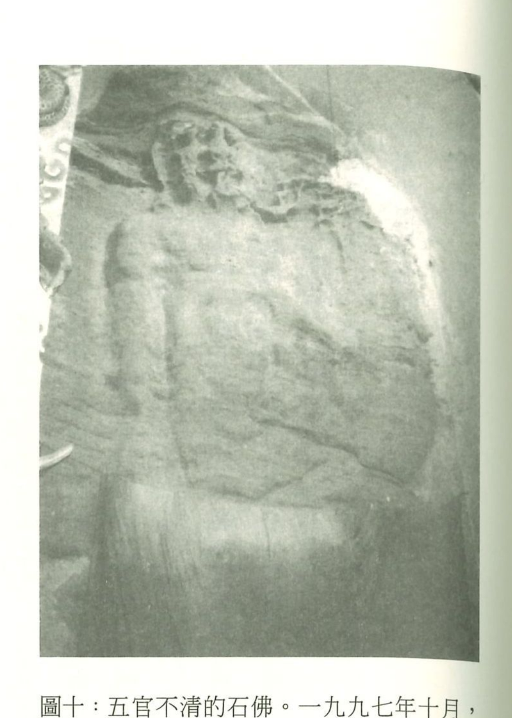
映政府目前優先考慮的施政方向。

寺廟所在的地點充分顯示石佛的顯赫地位。佛寺主建築位於山丘的頂部，是奉祀原本唐代佛像的大殿。這尊佛像高約莫十三餘呎，但因幾百年來風吹雨淋，佛像的面貌幾乎已經難以辨認（圖十）。八大金剛座落在佛像的兩旁，和許多佛寺裡的布置相同。其中，七大金剛的造型是面目猙獰、手持武器、身穿鎧甲的樣子，單單只有左邊的最後一個是身著傳統儒袍和冠冕的中年士人模樣（圖十一）。這尊金剛的塑像很特別，與一般在佛教文獻和寺廟裡看到的形成強烈的對比。據筆者的受訪者說，這金剛就是「狐仙」。換句話說，波羅這裡的狐精是以男人的形貌呈現的，並且利用金剛的身分，他成了佛陀的護法之一。幾支鮮紅的旗幟高掛在大殿的入口，大部分都寫著像「感謝神恩」之類的話，其中有一面比較特別，寫著「波羅狐仙神靈」。受訪者告訴筆者，「所有的這些旗幟，都是還願的信徒貢獻給狐仙的東西」。

大殿之外立著一座一九九一年，當地施主豎立一方廟碑，碑上記載著一則前述的官方小冊子沒有提及有關狐仙的故事：

> 金禪老祖者，乃西方極樂淨土之大羅漢也。昔萬五千年，彼曾廿一世為人，後一世為狐。既淪異類，深悔輪迴之苦，遂善念復萌，發意修戒定慧，離內蒙庫克恩瑪哈而覓波邑之鐘樓山窑修其訣。然歲月流逝，朝野更替，值公元一九三一年左右，兵卒擾攘，雖三異其地，而不得免。故略施小技，巧懲馬號隊伍於高氏油房[70]，致上下心誠悅服，允重修接引殿宇。時老祖正果初成，尚欠功德三千，始采馬童，出口傳言，廣施恩澤，醫療治病，力修實行，利益世界，尋聲救苦，普濟萬生，三十餘載，不憚煩勞，道成大仙，出任白雲五龍金宮。[71]逾二年再歸接引，補佛前大神金剛之位，漸道風蔚，盛冠於朔方。善男信女，郡邑士夫，祝釐肆禮，祀栽闕佚。盛名流傳，遍及數省，重其梵宇，敷揚洪業，興繼之美，見述後來，曉喻眾生，孝弟為先，勸道緇素，一心念佛。凡此種種，懿歟盛哉。今老祖佛法高深矣，功德圓滿，道履貞吉，證羅漢之果而受任西域，駕移金童，享祀千秋，接引佛剎，少停仙跡，大雄寶殿，陳留金身。嘗睹聖容，萬德縈懷，芸芸眾生，本含佛性，宜思善因，免墜苦海。惟佛門攝廣，淨土緣深，雖萬類殊形，又豈當定局哉？





圖十：五官不清的石佛。一九九七年十月，作者攝於陝西省波羅接引寺。

圖十一：金剛身分的狐仙。一九九七年十月，作者攝於陝西省波羅接引寺。

從主殿往下幾步不遠的地方，有棟更小，但裝飾精巧的建築物。和主殿不同，這棟建築物是鎖著的。那是間極小的六方

形房間，約莫九呎高，但占地僅約一平方碼，最多可容三個人跪下來祈禱。一張桌子上陳列著一塊簡陋，上題「西方大仙」字樣的碑、一個香爐和一塊寫著「答謝神恩」的木牌。太極圖裝飾在天花板的正中央。六面牆上畫著取材自著名通俗小說《西遊記》三藏法師其及三個弟子的故事。受訪者解釋：「這是狐仙壇，我們不常開放給大家參拜。」然而，房間裡沒有任何東西可以表明這裡就是狐仙壇：狐仙的名字沒寫在碑上，而祂的像也沒有出現在壇前或壁畫裡。對一個外來者而言，很難告訴他人這個房間的功用爲何，或這個房間拜的是什麼神。

還有其他與狐仙有關的東西，除非當地人協助，否則一個波羅的過客不可能注意到。從佛寺下來，沿著公路走幾百碼，再轉上山丘，走過一百碼，就會到狐巫雷武的家。有關他入巫的故事，前面的章節已經介紹過了。他的住宅由一排美麗的磚造房子組成，其遺孀、六個兒子及其家人仍然住在那裡。當筆者進到其遺孀的屋內，家具和家電用品便顯示出這個家庭非常富有。不過，這個家並不是雷武施法的地方。往山上再走五十碼左右，有個內有三間房的窯洞。他們告訴筆者，這個窯洞自從雷武死後就關閉了。洞內約十五呎見方，炕就占了三分之二的面積。入口處有個灶，上面貼著兩張以地方戲曲故事爲主題的舊民俗畫。兩張畫的其中一張上面貼的是一張以觀音和她的侍從爲主題的新彩色畫。病人來的時候，狐巫便坐在炕上，向觀音祝禱，入神後就開始施法。和施工精良，裝飾華美，以及容易到達的石佛寺相比，狐巫的窯洞就顯得破舊、簡陋，又偏僻。



## 其人其事

當筆者還在榆林市的時候，遇見了一位有三專學歷，年齡三十七歲的會計師莉。就當地的水平來說，她算是高學歷的了。她的丈夫是位政府出資企業的總經理，地位顯赫，也帶給她實際的社會名聲。莉向筆者介紹其他兩個女人：中學畢業、餐館老闆之妻，年三十六歲的玲；早年喪夫，獨自撫養三個孩子，又教育水平極低，是專職家庭主婦，年五十三歲的英。筆者租了輛車子，一路從榆林旅行到小鎮波羅。在波羅，有三個當地的男人加入我們：一位是文盲、陶瓷工退休，年六十七歲的楊；曾受小學程度教育，年四十七歲的農夫雷樹；年四十五歲的福，是位木匠。他在一九八六年因爲無法籌出人民幣一千元（約二百美元）的手術費用，故而喪失了視力。他們對這個狐巫（指雷武）的認識各不相同。莉曾爲了母親的健康求教於狐巫。玲曾一度是狐巫的病人，而福則是狐巫的鄰居，失明後當這間廟的廟祝。英和楊是狐巫多年的密友。雷樹是狐巫的次子。後面提到的四個人均積極地參與廟裡的事務。

福對這座廟的歷史地位相當關心。他告訴筆者，唐朝的玄奘（六〇二～六四〇）前往印度取經的途中，和他的弟子曾經路過波羅，留在廟裡住了一晚。這或許可以解釋爲什麼狐仙壇的壁畫從《西遊記》取材，畫著唐三藏和三個弟子的故事。歷史事實和虛構的小說混合在波羅當地的傳說中；事實上，這個村莊離唐都長安以北約莫四百五十公里之遙，距離朝聖之路可遠了，很容易就被忽略。[72]

波羅人對石佛的自豪也表現在廟會中。主要的祭典一年舉辦兩次。第一次在農曆四月初八，據說這天是佛誕日；第二次在農曆十月初一，是信徒答謝佛恩的盛典。這兩天都表演陝西的地方戲「秦腔」。集市在廟外，沿著公路展開。這兩個祭典在這個地區已經有悠久的傳統。文化大革命期間雖然曾被禁止，但自

一九八〇年代開始又恢復過來。[73]

這座廟也是來自鄰近縣分、村社和榆林市的人所組織的七個分會的總會所在。會員來自各行各業，包括：農民、工人、公務員、企業主、家庭主婦，甚至有一些地方幹部。雷樹、楊和英是各自分會的主席。雖然有這樣的頭銜，但這些分會沒有常設的會員或定期會議，而是由自願者組成，組織並不嚴密。大多數的時候，都是由各個分會的主席自行運作。這些香會的主要目的是在祭典期間服務香客和提供捐獻，也要負責起碼的「奉佛」。以楊來說，他負責募捐，料理廟裡的財務。雷樹負責管理和維持廟產，而楊負責運作。假使他們需要協助，會找自己的熟人：家人、親戚、朋友，或其他來自這個地區的石佛信徒。

文獻資料中沒有任何關於奉祀在石佛寺中的狐仙神力的紀錄。但祂的靈驗在榆林地區早已口耳相傳，廣爲人知。朝拜者不論是近是遠，都群集到祂的廟前。受訪者告訴筆者，佛陀廣大的慈悲由祂的療癒神力體現出來，而狐仙得到佛陀的指示，完成這個任務。佛誕日當天也慶祝狐仙的誕辰，而且稱之爲「老佛爺」。福用時下流行的企業用語來解釋佛陀和狐仙之間的關係：「佛陀是總經理（CEO），而狐仙則是祂的特別助理。」福承認，他對狐仙的前世所悉不多，但向我保證，狐仙是蒙古人，十九世紀末，祂從今天內蒙古烏審旗，穿過波羅堡北部的沙漠，來到波羅堡。到達的時候，祂跳進廟裡，傷了左腿。祂立刻跪倒佛陀面前，佛陀於是收祂爲弟子。狐仙忍耐自我修煉，後來成了金禪老祖。

雷樹和楊接著說，狐仙成爲金禪老祖不久之後，便挑了一個當地的男子作狐巫來供奉他。這個人死於一九四〇年代末期，幾年之後，狐仙又挑選另一個男子，好延續他的香火。這個人就是雷樹的父親雷武。一九四〇年代末到一九五〇年代初，雷武代表狐仙行醫，吸引不少在地人前來。然而，這個活動在一九五九年全國性的社會主義教育運動動員起來的時候被迫終止。雷武被逮，判刑坐了七年牢。三年



後，部分的原因是因爲饑荒席捲全縣，當地的政府無力贍養這些犯人，他被放了出來。雷武再也不敢公開活動。但在一九六〇年代和一九七〇年代間，當地的人仍然偷偷找上門，請他治病。一九八〇年代末和一九九〇年代間，他再度公開活動，吸引整個榆林一帶的病人，甚至還有遠從內蒙古來的。除了上述的受訪者外，筆者沒有與任何病人接觸、會談，但依照狐巫的兒子、密友英和楊所說，農夫、工人、家庭主婦、商人、公務員，甚至地區政府的高級幹部，全都給狐巫治過病。

受訪者跟筆者說了許多關於狐仙的靈驗故事。城居受訪者之一的莉說，她的母親一度癱瘓，兩天都沒知覺。莉從榆林來，請求狐仙協助。狐巫在窯洞內和她見面，焚了香，喝了些酒，接著在午後一時三十分就進入出神的狀態。兩小時後，莉回到榆林市，她發現母親正好在午後一時三十分左右恢復了知覺。另一個來自榆林的受訪者玲，生了兒子後乳房便疼痛不已。榆林市立醫院的醫生開給她的抗生素一點幫助也沒有。後來，她來拜訪這位狐巫。他在出神的狀態下給她幾張黃紙，告訴她，把這些紙放在胸前。幾天後就不再痛了。英因爲女兒到了七歲還不會說話，便來請教狐巫。也是在出神的狀態下，這位狐巫在一張黃紙上放了一些大豆，接著把黃紙擺在兩支香上，底下用爐火加熱。後來，煮熟的豆子很神奇地被作成藥丸。吃了這些藥丸後，這女孩終於開口說話了。有個在北京工作的榆林男子，醫生告訴他，說是只剩下三天的性命，他便想回鄉等死。他的家人在動身前往北京接他前，先去拜會狐仙。狐仙給他們一瓶受過狐巫加持的水。喝了這瓶水，這個男子非但在從北京到榆林七天的旅程中活了下來，還多活了好幾個月。受訪者再三地告訴筆者，「狐仙特調的藥可以治好醫院治不好的病」。

筆者低聲地問英：「如果狐仙治病的神威這麼大，那他自己爲什麼會死於癌症？」英回答：「哦！他的死是佛祖的意思。他太貪心了。每次服務都要價太高，所以佛祖不讓他長壽。」筆者急切地想知到這個

狐巫到底開價多少時，各種答案都有。有些人是給實物，包括酒、水果、肉類、穀類，或香菸；有些人付現金，視個人經濟情況和病勢的不同，收取一到二十餘元人民幣不等。不論他們付了多少，英說他貪心，加上筆者個人對雷武家的觀察都指向一個事實：雷武從事狐巫的職業，曾是很有賺頭的呢！

## 官方和在地的詮釋

記錄文本是達成絕對控制的一種有效手段。[74]當地人對於使得這個鎮在榆林地區如此有名的悠久歷史和石佛獨特的莊嚴感到自豪。他們反覆訴說著記載在政府小冊子中的相同資訊，而這些資訊被用來建立廟宇的官方地位和突破地域層級的限制，宣傳石佛的文化價值。國史中的有名事件，像明朝的居民對抗蒙古侵略、李自成反抗清朝入侵，以及義和團運動後，反抗西方傳教士的文化滲透，都在地方的歷史裡被放大，好彰顯波羅的獨特性。還有重要的一點是，雖然當地的人都很清楚地知道石佛和狐精之間的關係，但小冊子包含的內容中，關於出名的狐仙卻隻字不提。據受訪者說，狐仙的課題「太不重要了」，以至於發揚文化方案的正式官方文件不曾加以記錄。在更爲地方化的廟碑裡，狐仙變成一種共同的觀點。然而，碑記裡只強調祂和佛教的關係，以及實際上給祂安上一個佛教的名字「金禪老祖」而已。狐仙透過狐巫進行的活動相當隱晦不明，而且靈療在口語傳遞之下，被解釋成佛陀慈悲憫人的結果。

佛像、狐仙和狐巫在廟裡和廟附近的空間安排，也反映符合官方秩序的階級結構。就如同祂們實體位置的安排，從顯眼的位置到幽暗的角落，從公共領域到私人領域，因祂們而舉行的各種宗教活動，從官方支持、慶祝佛誕的公共慶典，到有政治疑慮的靈媒活動，均依照個人喜好和財政收益而定。而且，在那



的每個個別設置，都在符合官方和公共象徵的設計之下，慎重安排下來。當供奉石佛的主殿打開來，接受信眾參拜時，放置狐仙壇的神祕六角形小房間就被上鎖，只允許私下參拜。在六角形的房間內，依然看不到狐仙的眞形，但取自《西遊記》的壁畫題材，提供了超越地方層級，極多數的人都熟悉的主題。此外，如地方傳說所說的，這間廟是四個著名的朝聖者過夜的地方，所以，這些主題也爲這個神壇添加了歷史的重要性。甚至是在狐巫實行靈療的窯洞裡，也盡力地利用官方認可的宗教象徵來確認狐仙的神力：一張保存良好、象徵慈悲和多產的佛教女神觀音畫像，懸掛在洞裡最重要位置的牆上。這樣的布局讓人覺得似曾相似，因爲在上一章裡，距今大約三百年前，蒲松齡和他的文友於山東所拜訪的梁氏女靈媒設置的狐仙壇中，我們也看到了同樣的布置。

廟碑和口耳相傳的說法，兩者均擁戴官定的秩序。在人們的日常生活中，波羅狐仙其實微不足道。他是一個嘗試在地方社會中安頓下來的新移民，並從外界帶來額外的能力。他的神力不論如何靈驗，一般來說，總被認爲低於顯赫的石佛一截。筆者所訪問的榆林市地方幹部見筆者對狐精興趣勃勃，便嘲笑筆者。因爲就他們來說，不論這狐仙在地方傳統中已經存在多久，總是與榆林歷史理想的形象和文化格格不入，而且也不是什麼可以公開讚揚的事。事實上，不只一次提到，只有「農民」支持狐精，而他們一般都被認爲是落後、知識水平低落，而且代表無知。[75]就像筆者所訪問的人，尤其是來自城市的那些人，一再說他們只有在現代醫藥治療無效的時候，才會找狐仙幫忙。住在農村的受訪者也說同樣的話，公開地譴責靈媒、神巫。像雷樹，雖然對父親救人無數的成就感到自豪，但仍然強調他的父親終其一生當狐巫，都不是自己要的。敘述狐仙靈驗事蹟的過程中，所有受訪者都心知肚明靈媒施法和「封建迷信」之間的關係。而「封建迷信」正好是國民黨和共產黨統治下，對於民間信仰經常提出的指控。[76]他們一直在對話的過程中提醒筆

者，就如同廟碑所說的那樣，狐仙和他的狐巫只是代表佛陀做事而已。他們把狐仙的靈驗歸功於佛陀，並自稱是虔誠的佛教徒。

不過，其實在強化官方秩序的過程中，差異性的標誌也從中顯現出來。廟宇的硬體布置仍然固定不變，但當中還是包含流動且沉默的元素，時常讓人注意到對於佛陀和狐仙的另類解釋。同時，如當地人向佛陀獻香一樣，他們也把慶祝用的旗子獻給狐仙。旗子上的謝恩文字，常常會讓外來的人誤以爲是獻給佛陀的。石佛形成官方關注的中心和公開頌揚的對象。相較之下，位於狹小、六角形房間內的狐仙壇，顯露出神聖卻又遺世獨立、神祕的特質。在官方檔案和外人的印象中，這間廟宇之所以有名氣，似乎是因爲石佛的文化和歷史價值。然而，就當地人而言，狐仙的神力不用說出來，也不必說分明，一切都不證自明。這座廟對他們來說很有個人意義：狐仙是另一種可供選擇，能夠確實地影響到他們的健康、職業或家宅平安的權力來源。藉著保有對狐仙的默契，以及將之限制在一個內部的小圈子裡，當地人便能在象徵官方的石佛邊緣上，把狐巫信仰留在自己的團體中。儘管以佛陀之名的忠貞與民族自尊藉由發行物、演戲和公開的節慶等正式管道有所提升，但狐仙的神力透過非正式的手段，像個人的關係以及親友間的閒談，也大幅向前邁進。

在實際的情形裡，扮演佛陀護法的狐仙並沒有直接與廟裡的參拜者互動，這也說明了波羅狐仙壇個人、在地和實用的特徵。狐仙和當地求助者之間直接的互動是發生在廟宇之外的窯洞裡。遠離公路，位在山丘上的這個窯洞，和外界的接觸不太多。只有透過圈內人的引導，像雷樹、楊、福或英等人，從波羅以外來的人，像莉、玲，或筆者等，才能找到這個地方。又，因爲這狐仙基本上是因爲他的治療神力而聞名，因此實際上從事醫療服務的這個人，也就是雷武的個人身分，也鮮爲波羅以外的人所知。終其一生，



他仍舊是一個普通的農民。而且，除了在一九五〇年代末期，成了社會主義教育運動的子靶子外，也沒有享受過任何公開的關注。甚至是以個人的身分，從榆林來拜訪他的莉和玲，也記不住他的名字。人們使用「狐仙」這個詞彙來稱呼狐精和狐巫。這個詞彙與生俱來的模糊意義，讓人們會在某些時候，因出於敬意而提高狐精的地位；另在某些時候，又鄙視，甚或批評狐巫。此外，狐巫和求助者之間的互惠關係，比起佛陀和寺廟朝拜者之間的關係來得更實際。來到窯洞的病人，希望從狐仙那裡馬上得到有效的回應，他們就付給狐巫所說的價錢。在這點上，那是個單純的金錢交易，不牽涉嚴肅的宗教虔誠問題。因此，狐巫也許是被排除在有關石佛寺的官方詮釋之外，但透過非常有效率地爲當地求助者的實際需要服務，讓廟裡的狐仙對他們而言更加有意義。

圍繞著石佛信仰而組織起來的宗教社團，對官方的控制而言，也是一個潛在的挑戰。從組織的規模和他們信奉一套固定的教義來看，波羅的這些宗教團體和中國其他地方的宗教宗派一樣，勢力薄弱。[77]不過，他們提供一個其中某些傳統社會障礙已經消解的共同體：農民和城居者、富人和窮人、就業者和失業者，以及官員和一般民衆交往的場合。因爲這些社團的宗旨是在照顧寺廟的事務和禮拜佛陀，所以，主事的位置就由沒有正常工作，而且有時間處理廟裡大小事的虔誠佛教徒來擔任。他們來自社會的下層階級，就像農民（雷樹）、退休的工人（楊）和傷殘人士（福），以及家庭主婦（英）。雖然很難想像像這樣的組織在那個層面上能直接威脅國家的控制，但他們打開了一個新的社會空間，允許一些「無關痛癢」的團體，在官方設計好的社會結構力有未逮之處擔任重要的角色。

像狐仙這樣的地方信仰，在傳統中國一般會被貼上「淫祀」的標籤，在現代中國則會被貼上「封建迷信」的標籤。縱觀整個中國的歷史，它們早就被禁止過無數次。然而，它們仍強韌地存留下來，甚至到今

天仍然相當有活力。雖然時代和社會背景不同，但是當代狐仙信仰的許多元素仍然可以在帝國晚期的社會中發現。第一，官方的記載付之闕如，並非一定表示狐仙信仰不曾存在。當然，過去以淫祀爲中心的儀式和巫師行動，可以從源自口說傳統的非正式和且屬軼文的作品中發掘出來。第二，在供奉官方認可的神祇的廟宇中安置一個有不合法內容的信仰，正好作爲人們如何在官定的秩序內協調權力的例子。這樣的信仰在硬體空間上占著較不重要的位置，說明中國廟宇的設計是仿照官方的權力結構而來。這不是由國家權威和菁英領袖所指定或管理的，而是由公衆的思考方式所決定。人類的行動創造，並且維持了這樣的信仰方式：在一間廟宇陳列的諸多神像中，要向哪個神獻上其香火和牲品，以及他們使用哪種方法，能使他們的祈求被神明聽到，都會使他們順從和反抗官方的結構。第三，狐精和地方信仰之間的種種關係，爲了不同的目的而操作狐精的神力方面，利用兩性關係、家法族規、官僚秩序，甚至企業關係，顯現出中國人所扮演的角色極度活躍。人們利用帶有官僚身分的神明神威，遵照官方的規律去控制難以駕馭的狐精；但是，他們也藉由把狐精與顯赫的女性信仰和佛教神明連合在一起，調和信仰中不合禮法的特性和追求個人的利益，不受天界官僚的控制。因此，與顯赫的神明和女神建立關係的過程中，在私領域和公領域之間，以及在官方意識型態和非官方的實際行動之間，淫祀的變化可視爲文化界限觀念變遷的指標。經過這些變遷，這些信仰產生了在政治上既遵從又反抗的力量。

# 第六章　狐精與官員

明朝的士大夫康海（一四七五～一五七〇）致仕後，回家到陝北武功縣的家鄉編纂方志，他主張：「治民人者，先其神」。[1]帝國晚期的統治者和地方官員幾乎都有這樣的信念。由於國家企圖獨占與鬼神溝通的管道，故也著手與地方信仰鬥爭，加以禁止，以加深其和神界的聯繫，強化其合法性，並鞏固對社會的控制。但是，近來有關中國歷史和宗教的研究均反映出，國家加強控制地方的企圖，不只遭到地方人士頑抗，也受官員各自行事程序的影響。[2]國家在這些鬥爭中的勝利宣言，也許只是文字史料中的曇花一現而已，地方信仰的儀式仍然暗地裡流行著。

明清筆記小說的記載顯示，官員極端重視狐精在日常生活中的種種相貌。本章將輔以民族學的紀錄，探究這些文獻如何彰顯狐精、地方人民和官員之間的互動，展現出在地方層級方面權力概念的改變。除了鎮壓和查禁外，官員對狐精及其信仰儀式還有很多不同的反應方式。有時候，官員和地方百姓聯手，向狐精尋求類似的佑助，或是支持地方上的人士，共同反制狐精。有時候，官員站在地方百姓的對立面，遏制狐精的力量，以圖控制混亂的局面，掃除任何可能對官員造成的威脅。人們扮演積極的角色使這幅畫更複雜：他們樂意訴諸官方的力量，好避開邪靈的侵擾，但他們也仰賴狐精的神力，對抗官方權力，牽制官方濫權。



## 狐精是社會威脅的來源

### 藝妓、娼妓和俳優身分的狐精

早期將狐精與女性難以駕馭之性特質深具危險聯想在一起的看法，一直延續到明清時代。許多故事反覆申明狐精與娼妓之間本質上的關聯，是建立在「陰」，即淫蕩或好色的負面寓涵上，而且不僅是隱喻，同時也確有其事。有則十八世紀的故事，敘說一名大同（山西省）窯子的娼妓神遊地府的經歷。在那期間，她親眼目睹數名妓女和鴇母，各自因淫亂和貪婪而受到嚴懲。另一則故事則將男女交歡說成是一場戰鬥。故事說，有兩個殺了一名道士的妓女精於房中術，而據說，這個道士亦善此道。後來證明，這些妓女和道士其實都是狐精所化。[3]有些清代的作者一口咬定，狐狸和娼妓是互相因果輪迴的結果。蒲松齡「妓盡狐也」的主張就得到一個晚清作家的呼應：「人之淫者爲妓，物之淫者爲狐。」[4]這樣的關聯在大眾的觀念中如此普遍，因此，在一本有關上海的藝妓與娼妓的通俗小說中，「九尾狐」這個詞成了主要角色的暱稱。[5]有些土娼甚至自稱是狐精所變，好向恩客詐取大筆的金錢；然後，她們一定會在一夜之間消失。據紀昀所言，至少在京師，這樣的行爲極爲常見。[6]

迷上令人又愛又怕的遊方戲子——她們在眾人眼中又往往和娼妓、藝妓合而爲一——使得明清時代的人也將他們和狐精連在一起。一則來自十八世紀山東的故事即陳述，有個富家的浪蕩子常常將暇日虛擲在窯子裡。有一天，他見到一名老媼領著兩個年少的歌女在市集中賣唱。他見到兩個女孩皆絕色，歌藝精湛，剎時爲之神魂顛倒。後來，他發現這三個女人皆是曾經巡遊魯東，靠歌藝過活的狐精。[7]在另一則故事

中，一隻狐精，化作年老、白鬚的老叟，在河南省蘭儀的防汛工程停工期間，安排六個美麗的女兒粉墨登場，一連演了三天大戲。他甚至還邀請督辦工程的官員前來觀賞。[8]

明清時代，許多俳優巡迴在鄉村與城鎮之間討生活，表演地方戲曲、武術和雜耍。鄉村生活中少不了這些男男女女，但他們終歸還是邊緣人物：他們缺乏強固的社區紐帶，在法律上受歧視和猜疑。清代的法律嚴格禁止民間戲曲中鼓勵非法行爲和盜匪的部分。神明賽會時的表演也在查禁之列。包括走方雜耍和武術表演者在內的俳優，會受到排斥和迫害。地方官常常發布榜文，不許他們在轄區內唱戲演出。[9]在地方官的眼裡，有些俳優精於幻術，因此，這些人不是加入，就是招致邪教，甚至興兵造反。拿乾隆三十九年（一七七四）王倫的叛亂來說，即吸引不少巡遊的女優。據說，王倫的情婦兼出力者吳三娘善於拳術、走索和雜技表演，以街頭賣藝的身分，足跡遍及山東、河南和河北，到處巡迴表演。[10]這樣的形象，會與狐女連在一起。據一則來自明代山東臨清的故事所述，有個年輕人遇見一個陌生的婦人，把她從狗爪裡救了出來。這個女人隨他回家，並以身相許。幾個月後，她自言自己其實是一隻狐狸，便離開他了。翌年，某一天，這個男人又看到這個女人在臨清的某市集上表演走索的把戲。她向這個男的請安，給了他一些錢，自此絕跡。[11]

華北和東三省的走方藝人、娼妓和妓院的老闆，也照例在密室內爲狐仙設置特別的神龕，並奉其爲保護神。這樣的狐仙倘若不是以胡三太爺和胡三太奶這對狐仙夫婦作中心，就是一塊寫了他們名字的簡單木牌。娼妓在夜晚祕密地向狐仙祈禱，請求賜予魅惑之術，好吸引客人。她們要是獲得一個客人的光顧，隔天就必須獻祭還神。新年期間和每月的望日，這些女人必定蜂擁前往當地的財神廟，獻上一大束又一大束的香。[12]



## 狐精是流民

與江南地區相比，華北是個貧窮、商業化程度較低的地區。這個地區因爲劇烈的氣候變化、廣闊平坦的地形，以及缺乏灌溉系統而容易遭受自然災害的衝擊。大多數的農民沒有自耕地，往往從一地走到另一地找活兒幹。饑荒、洪水、旱魃、匪亂，或僅僅只是殘酷的自然環境，就常常讓這些貧苦的家庭離鄉背井。而爲求生存，他們只得走上乞討這條路。移民和流民問題在華北成爲最重要的社會議題之一，尤其是在河北和山東。[13]包含乞丐、雇工、雜技班子，以及出身微賤，沒有土地、家庭或社區紐帶的人在內的流民，被認爲是引起社會動亂的源頭。他們看起來似乎難以控制，政治動盪和集體恐慌發生的時候，很容易變成被猜疑的對象。[14]

狐精在許多明清時代的故事中被賦予流民的角色。舉例來說，山東臨清當地人宋留，在某天黃昏遇見一個陌生人。這個人自稱是雇工，正在找工作。他跟著宋留回家，喝得酩酊大醉，宋才發現原來這人其實是狐精。[15]河北滄州有名寡婦，見兩個饑民，老父及其幼女，心生憐憫。他們看起來又餓又累，幾乎走不動了。她答應這個父親的要求，買了這個女孩當童養媳。幾年後，當這名婦人臨終前，女孩向她坦白：「我狐之避雷劫者也。凡狐遇雷劫，惟德重祿重者，庇之可免。……今藉姑之庇，得免天刑。」[16]

在地方人士的眼中，狐精就像移民。北京有個狐精告訴鄰居，說他老家在雲南。另一隻剛遷到浙江新昌不久的狐精，說她的故鄉是在河南。[17]許多清代故事中的狐精，都自稱來自山西和陝西。舉例來說，山東博興有個人，和一名「奔女」有了一段地下情。後來，這個女孩告訴他，她原是隻來自陝西中部的狐精。[18]有個名叫四鈔的狐精，來到河北東光的一戶人家，向主人請求借住後院的乾草堆中。他自言，其家族住在

陝西已經幾個世代，如今因避戰禍而逃離至此。[19]另外有隻狐精來到山東濰縣，定居該地。他解釋道：「貴鄉福地也。秦中不可居，大難將作。」[20]明末清初之間，陝西常受到戰亂之禍。湧進山東和河北的災民，在當地社會變成陌生人，而這兒的狐仙信仰和狐精傳說相當興盛。有時候，他們或許就曾被當作狐精看待。

## 狐精是亡命之徒

狐精會和違反法律的事件牽扯在一起，因此老讓官員頭痛。祂們因能操弄幻術，讓東西神祕地消失，把東西從這家搬到那家而出名，因此狐精經常被控以竊盜的罪名，而這個罪名在鄉間實屬微罪。一則清代的故事敘述，有名上了年紀的守衛捉到一隻狐精，要求狐精讓他發財。起初，狐精以這老人命中無財為由，拒絕其請求。但這個老人威脅說要宰了祂，狐精只好同意給他一襲皮裘。不過，狐精警告，他會因為這件皮裘而受罰，而後會得到一些賞錢。次日，這個老人確實拿到一件皮裘，很高興地穿上。衙門的捕役馬上將他逮捕。原來，恰巧在同一天，縣官家裡也掉了一件皮裘。他為此被責以十杖之刑。他向縣官力陳自己的清白，還說了狐精的事。由於存放皮裘的衣箱仍然鎖著，其他的貴重物品也都在，縣官才相信狐精是真正的竊賊。他放了這個人，賠償他十千錢，數目確如狐精先前所說。[21]

違法逃離丈夫和主人的侍妾和婢女，有時候也被視為狐精。有則故事如是說：有名少婦來到某個村寨，向一名老婦請求借住一宿。老婦害怕窩藏大姓逃出的婢妾，拒絕了她。這名少婦自表身分，說是鄰村某劉氏家子婦，老婦才應允寄宿。但是，老婦向鄰居借取火種返回之後，發現這名少婦已不見蹤影。同一天，另一個村莊也有一個少婦向另一名老婦和其子提出同樣的要求，而且也自言是劉家的媳婦。這對母子沒有應允她住宿，反而把她送回鄰村的家中。但是幾天後，他們從劉氏那兒得知，當天他的媳婦並未離家。因此，人們推斷，這個女人也許是隻試圖迷惑男人的狐精，但其計未能得逞。[22]



狐精也和其他挑動官員敏感神經的社會問題有關。某則故事敘述，有隻狐精到了一戶人家，幫其夫償還賭債。另一則故事則敘述，有隻狐精挪用金錢，幫助一對嗜賭的夫婦。有時，這狐精甚至代他們下賭。[23]如同有些村民與鄰村捲入長年的仇恨一般，狐精也會陷入殘酷的家族紛爭裡。紀昀曾經寫到，有個僕人目睹兩個狐精家族的械鬥，其一是來自他所住的村子，另一個則來自「北村」。兩邊大打出手，弓、箭、斧全都出籠，雙方也都從敵對陣營捉到一個婦女當人質。[24]在另一則故事中，蒲松齡則揭示人們如何建立狐精和土匪之間的關係，而山東正好是土匪猖獗的地方：

順治間（一六四四～一六六一），滕、嶧之區，十人而七盜，官不敢捕。後受撫，邑宰別之為「盜戶」。凡值與良民爭，則曲意左袒之，蓋恐其復叛也。後訟者輒冒稱盜戶，而怨家則力攻其偽；每兩造具陳，曲直且置不辨，而先以盜之真偽，反復相苦，煩有司稽籍焉。適官署多狐，宰有女為所惑，聘術士來，符捉入瓶，將熾以火。狐在瓶內大呼曰：「我盜戶也！」聞者無不匿笑。[25]

狐精的社會威脅也潛藏在祂們與宗教專業人士，包括靈媒、在地或遊方的法師，以及道士和僧侶的緊密關係中。這些人自稱擁有驅邪的法力，挑戰國家代理人與神界溝通的權威。祂們因為有預測未來、隔空取物，甚至利用幻術控制生命力而出名。在大衆的心目中，祂們很容易就被和孔飛力（Philip Kuhn）所謂的「巫師」聯想在一起。[26]狐精慣常地被認為是巫師的同謀，早在六朝時期，他們就因行使巫術造成集體

恐慌而備受非難（第一章）。類似的事件也發生在明清時代。試舉一例來說。正德七年（一五一二），據說在河北和山西，有形如狐狸的不明物體飛入屋內。牠們用尖銳如針的爪牙傷人，尤其是對小孩子。嘉靖三十六年（一五五七），江蘇地區據說有狐魅用類似的方式祟人：牠們在黃昏後出來傷人，扼住百姓的咽喉或抓破他們的臉。隆慶六年（一五七二）、萬曆二十五年（一五九七）和順治十四年（一六五七），同樣的恐怖事件在這個地區一再發生，而康熙年間（一六六二～一七二二）也至少發生過一次。就如發生在嘉靖三十六年的案件資料所顯示的，蘇南的遊方道人舉行儀式，誦念咒語，驅使紙糊的人形狐精。他們在夜晚釋出這些模型，天將明時再召回。[27]法師操作的飛狐對地方社會來說似乎是種威脅，引起失魂和喪命的集體恐慌。更重要的是，就如田海（Barend ter Haar）和孔飛力所說，他們一定會因爲社會失序，而激起嚴重的叛亂，引起從縣衙到朝廷，每個層級的政府機關的注意。[28]

明清的法律顯示，國家懼怕宗教專業人士招來邪神和組織教派的能力（第四章）。人們經常把狐精的魔力和左道與叛亂聯想在一起。例如，朱爾枚（?～一六八二）是個在康熙年間（一六六二～一七二二），因爲幻術和預知未來的技藝而贏得盛名和皇朝恩典的道士。然而，康熙二十一年（一六八二），某些在朝官員指說他鼓吹異端邪說，號召民眾組織左道團體，他就被處決了。後來部分清代的史料添油加醋，指稱他的神力實際上是得自其妻，而據說她是隻狐精。[29]

天啓二年（一六二二），山東暴發了所謂以彌勒佛下凡救世爲教義的白蓮教之亂。三名地方上的傳教者，王森，其子王好賢，以及他的弟子徐鴻儒均被指爲亂黨。萬曆二十三年（一五九五），王森因組織邪教的罪名被捕時，官府總結他的供狀，認爲亂事開始時的成功乃拜狐精所賜，是狐精教會王森謀取財富的法術。其後，王森利用狐尾散發的香氣來傳教。凡是聞到異香的人，就會陷入失神狀態，加入他的教派，



因而這個教派又被稱爲「聞香教」或「焚香教」。該教在北京、河北、山東、河南、山西、陝西和四川等地傳播開來，吸引信眾超過兩百萬人。田海曾經比較幾種官方記載的版本，發現王森設教的基本元素，諸如焚香和傳教等，在皈依新宗教時看起來是正當的程序，卻在後來的版本中完全被抹除了。相反地，爲了強化其幻術，狐精的角色被大書特書，成了這個教派的本質，所以變成了邪教。這個觀點持續留存於整個帝國晚期的文人作品中。[30]

許多的故事把狐精描繪成一個——以宗教專門人士的模樣——煽起亂事的人。試以下例說明。有個來自山東曹州的李姓年輕士人，殺盡了向他租房子的狐精家族。後來，他偶遇一個算命師，預卜他將會是下個皇帝。李竟然信了，很快地興兵造反，後來以舉家受誅收場。臨死之前，他才了解，原來那算命師就是條來尋仇的老狐。[31]嘉慶十年（一八〇五），另外有個來自陝西甘泉縣，名叫高中秋的人，在某次打獵中，捕殺數十條狐狸。不久之後，有兩名美婦前來搭訕，自稱是上帝派來助他取得王位的仙女。高中秋信了她們「撒豆成兵，點石爲金」的幻術，遂納這兩名婦女爲「妃嬪」，起兵造反。他馬上就被縣令所捕，這兩名婦女卻杳無蹤跡。眾人以爲她們就是前來復仇的狐精。[32]

## 控制狐精，控制地方社會

對官員來說，控制狐精與控制所有不同的地方勢力這兩者是無法切割的。官員和難以駕馭的鬼怪之間之對抗，象徵地方層級的競爭勢力。有則十八世紀的故事很清楚地表達了這一點：在金家女兒的婚禮上，出現了兩個看起來完全一樣的新娘，就算是新娘的父母也分不出哪一個才是親生女。她們兩人被帶到縣令

劉某前受審。劉親訊兩人，但她們的供詞都一樣。後來，他再喚兩女到案桌前，告訴她們：「吾今特設一鵲橋在此，能行者斷合，否者斷離。」然後，他便從儀門到官座之間，用條白布拉成一座橋，命兩女從上面走過。其中一個哭了起來，說她走不過去，另一個則高高興興地過了橋。劉某立刻要第二個女孩上前，用官印把她敲昏，一把網住。只有狐精才能在輕如一張白布的東西上面走過去。結案之後，劉某也升官了。

之後，某茶商自稱爲盜匪所追，並請求有武舉功名的兩兄弟保護。夜裡，盜匪果然來了；其中有四人爲兩兄弟所殺，其餘三人逸去。翌日，兩兄弟叫醒商人，使其赴縣衙呈報。商人離開不久，官差就到了，還逮捕兩兄弟。其實，這商人早和盜匪勾結，控告兩兄弟企圖謀財害命。劉某親審兩兄弟，但他們懇求釋放其中一人，回去保護家人。劉某不允。爾後發現盜匪已經返回兩兄弟的家，殺光其家人時才釋放其中一人，已爲時晚矣。[33]

這名縣令能夠賢明地捉住興訟的狐精，聽到謀殺案件時，反而掉入了地方匪徒設下的陷阱。無怪乎作者比較善變的狐精與囂張的當地居民後，長嘆道：「嗚呼！公能斷狐，竟不免爲盜所賣，豈非治妖易，治人難耶！」

知縣與知府是國家在地方層級的代表人物，並被看成是「親民之官」。不過，在整個明清時期，官僚所能掌握的地方社會卻相當有限。有時候，強勢的君主很關心貪汙以及其他形式的濫權問題，會設法大力縮減地方官員的角色。以明太祖（一三六八～一三九八在位）爲例，他就下令禁止官員離開衙門，下鄉「擾民」。乾隆皇帝（一七三六～一七九五在位）在得知王倫叛亂的消息後，做的第一件事即是調查地方官員是否貪婪、殘酷，或是無力理民，才挑起亂事。[34]「迴避法」禁止官員在本籍任官，而且也不准任何人在同一個職位上任職超過三年。因此，官員在他們的轄區總是異鄉人；他們甚至常常聽不懂當地方言。就治理地方而言，他們必須借重當地許多不同勢力的合作。有時候，當國家以及地方，或公共利益與私人利益發生衝突時，他們便陷入與菁英、地痞、衙役胥吏、暴躁的農民、過路人和移居者、祕教教徒和土匪的鬥爭裡。假如他們全心向違法亂紀宣戰，有時候會保不住官位和性命。理政的每一個面向，像是收稅、斷案，以及矯正道德和宗教習俗等，所需的不只是嚴明的紀律和廉正的態度，在協調的時候，還要有勇氣、智慧和技巧。[35]有關狐精與官僚之間的故事，揭示了官員和地方社會的合作、衝突與妥協。



## 保密與機敏：明清官僚的除祟及其限制

官僚在除祟儀式和召喚天官協助的能力方面擁有專門的知識。十六世紀，有則來自山東的故事說，有隻狐精與某民人之妻交媾，占有了她。其夫嘗試逐之出戶均不果，便訴諸縣令仲裁。縣令命其夫向城隍神告狀。爲免捲入訴訟，狐精便離開這婦人。另一則明代的故事描述，河北北部沿邊某縣有「妖狐」。他「淫人婦女，或竊財物，又時擾官舍」，道士法師對之無可奈何。新到任的守備組兵獵狐，卻無所獲。後來，他撰文到眞武廟和關帝廟祝禱。又在受狐精所祟的婦女家門口張貼榜文，曰：「自茲不即遠去，敢復爲孽，吾即若巢焚煞。而類廟食之神，有不余助者，必愬其不職於帝。」狐精自是從此處絕跡。[36]這些例子裡的狐精都和通姦、罪犯、竊賊，以及其他挑戰地方社會正常秩序的擾亂形式連在一起。一般人也許已受

禍於地方有力士紳或惡霸和淪於邪狐的犧牲品，但官員仍舊是一個他們可以求助的對抗勢力。

儘管在無數的明清記載中，有各種不同類型驅邪儀式的配置，但官僚的權力似乎已經弱化了。雖然從日用類書到地方史書等各種明清文獻的編纂者，不斷地頌揚王嗣宗和胡彥高在宋朝及金朝的成就（第一章），但終究不過是罕例。而且在明清時代，官方治妖，要達到有如王、胡二人般驚人的成就，也很難呈現在世人眼前。[37]在清代，像上述兩則明代的故事所說的那樣，由人們親自向官僚請求保護的案例很少；即使是在明代，官方的力量所提供的援助也是少之又少。河南東部的虞城縣某村人家，曾發生這樣的故事。這戶人家爲妖狐所祟。驅邪無效之餘，他們請求知縣周某的協助。知縣代苦主一家撰文祝禱城隍神。然而，狐祟之事不減反增，還聽到狐精從空中對他們咆哮：「汝求城隍，城隍奈我何！」周某甚感無奈，放棄除祟，說道：「神且莫制，殊難爲力。」一直要到後來，周知縣的一個友人教導這家人照著某巨紳之家驅邪的方法，狐精才消失。[38]

山東泰安有個士人家族也被兩隻狐精所祟。其中之一甚至迫使其少子與之發生斷袖之癖。家人求禱於城隍和關帝，但都無驗。後來，他們告到官衙，縣官決定繩之以法。然而，正當他在官署前召集所有的衙吏，準備開審，忽有飛石擊中他的腦袋。審判因此被迫中止。不過，故事還沒完。有一天，那個年輕的兒子偶然間從酒醉的狐精那兒得知，祂最怕構罪入獄。他暗地裡把這個消息告訴父親，之後，其父便將祂五花大綁（這隻狐精可能附身在其子身上），關入牢裡。此後，這狐精就不再出現。記載故事的人說：「獄吏之威，妖邪如狐亦退避三舍哉。」[39]以上兩則故事所記，縣官的權力很容易被黠傲的狐精打碎，地方士紳和凶悍獄吏的權威反而更勝一籌。

甚至官員宣稱他們戰勝狐魅時，驅邪的力量也不僅只來自官方本身，反而更加仰仗個人的特質。例如



肥城（山東）有一村嫗供奉狐精，在家裡的神龕上懸掛一白首老人像。當知縣的兒子得病時，知縣夫人向狐精尋求救治。狐精自信滿滿地寫下藥方，但吞下祂開的藥丸後，這兒子卻一命歸西。大怒之餘，知縣逮捕老嫗，把她投入大牢。「狐先期遁，嫗亦遂死」。[40]激怒官僚，致使他取締這個信仰的是狐巫治病失效，而不是狐仙信仰本身違背禮法的性質。

面對狐魅之時，智慧、計謀和地方堅實的後盾比起官僚權威，是更重要的因素。有則十八世紀的軼事正好說明這一點。山東省汶上縣某盧姓紳士家族受到一隻狐精的騷擾。另有狐精告訴盧某，如果要狐精不再騷擾，只有設一神龕，每日薦雞與酒食，並須把女兒嫁與狐精爲妻。盧某不從，直往城隍廟告爲祟的狐精。是夜，城隍神果至，但其實祂是個冒牌貨，正是擾亂其家族的狐精所假冒的。盧某的女兒被附身，陷入極度重病。翌日，身心俱疲的盧某前往參加由知縣所主持的例行紳士聚會，並將家裡發生的事情向知縣合盤托出。知縣佯裝生氣的樣子，對他說：「凡人奚可與仙爭拗，且仙以喪子而娶女，可謂理正情順。惟汝女跌傷未愈，一二日不能成禮奈何。汝歸，先將上樓整潔，即安人仙黑胡同之位，日獻酒醴以供之。俟女傷痊，擇期成禮是。」之後，他對盧某使眼色，低聲對他說：「汝非憂我，我非刻舟求劍者。」盧某返回家裡，一切照知縣所囑，這下狐精可樂壞了。

是夜，知縣沐浴齋戒。次日早晨，衙門大門深鎖，不使人知道他成天都在做些什麼。到了晚上，他傳來衆衙役，說他們須前往西村捕盜。途中，他們在城隍廟停下來。他取出牒文，在神像前焚燒。之後，他沒有告訴衙役往哪頭去，立刻帶頭前往盧宅。到後不久，他便衝進狐精的神龕處，把牌位扔下樓，一個勁兒地用力擊打。後來，他宣布說：「仰賴神威，執狐至此。」牌位被焚，發出毛皮的焦臭味。知縣赴廟謝神恩，又在神前發誓：「於三月內，將狐黨盡行逐去，使闔境安堵，官民獲占神庇矣。」盧某與轄下紳耆

不約而同，前往衙門祝賀，向他表示感謝之意。[41]藉由在城隍神廟控訴狐精的方式，盧某試圖用正常的方式部署官僚權力。然而，他的失算，以及知縣在開始之前與狐精的協調表示，這樣的權力，不論在此世或彼世，用來對抗胡來的狐精都是微弱的。知縣似乎從一開始就了解其不足之處，在鎮壓狐精一事上，他也暗地裡動員他所掌握的資源。

無獨有偶，盧某的故事和黃六鴻在郯城追捕一名關係良好的強盜頭子的經驗，有趣味性的相似之處。十七世紀末，黃六鴻任職郯城知縣。後來，他在記錄一生的成就時指出，他之所以有不尋常的功業，完全歸功於二訣：「密」與「速」。發動捕盜的過程中，他在夜晚四下無人的衙門裡，找來受害者和衙門中可信賴的心腹，審慎地籌畫，不讓其他衙役和駐防營弁知悉——據聞，後者與盜匪往來甚密。之後，知縣馬上動身，親率衙役和營兵直搗匪窟，不使他們知道將往何處，他們也就沒時間通知盜匪。盜匪遭此奇襲，匪首就逮。雖然黃六鴻非常自豪自己的策略奏效，但他的成功很清楚地表現出一個縣官很難仰仗正式的官方結構以行使其合法的權力。甚至在官署內，他身邊通常是一群利益與忠誠度都與地方網絡緊密聯繫在一起的人；與其說是他的助手，反倒更像他的敵人。[42]我們在這兩個知縣精心籌畫的計策和他們從地方民眾得到的回饋看到顯著相似性。「密、速」二訣致使黃六鴻成功地緝捕盜賊，也是汶上縣的縣官祛除狐魅時必要的條件。

官方的力量有時候的確趕走了狐精，要不是官員不知道，就是非其所願。尤其是這些權威試圖尋求神明協助的時候，狐精會主動逃離更高的世俗權威。試看以下例子。順治年間（一六四四～一六六一），有個因算命而聞名的相士在侍御史前來造訪的時候失準。他解釋，他的保護神是隻狐精，侍御史駕臨之時一溜而去，因爲這個官員將來很有可能擔任首輔大臣。有一金甲神人隨後保護，狐精不敢見他。[43]李慰祖蒐集



的兩則清代故事，進一步說明一般人如何想像狐精和官員之間的權力關係。在一則故事裡，有個高官得知一隻狐精的盛名，專程前往其神壇，祈求治癒老母的病。抵達之時，他身著官服，安坐在轎裡——代表其官階的象徵。禮拜狐精之前，有陣風襲過神桌，吹垮香爐和燭臺，有物一溜煙地衝出。在第二則故事裡，某村靈媒因爲他所奉祀的狐精相當靈驗而聞名。有位親王聞知，從北京遠道前來參拜。這狐精卻逃離靈媒的家，從此消失。[44]

高階官員和親王出自個人的因素而來到狐仙壇，但在那些聽過口耳相傳故事的村人眼中，狐神不過是一種服務下層階級的神力形式。在承認狐精對抗世俗權威的局限中，人們對其權力感同身受。他們接受既成的社會秩序，並承認身處其中的卑微地位。然而，由於拒絕服務更高的權威，狐精也代表國家控制力之外的權力。在這裡，官方除祟也許被當作狐精和「有資格」得到他們服務的人們消極抵制的象徵。

## 衙門之內與外的狐精

### 衙門內的狐精：敵乎友乎

州縣級的衙門是地方社會的行政中心。那是一個龐大的建築群，由許多不同的區塊組成。衙門除了是主管官員、師爺和胥吏的辦公處所外，還包括一所穀倉、祭祀土地神的神壇、監獄、客舍、廚房、倉庫，以及官員家庭、師爺、僕役和衙役、胥吏和獄卒的私人生活處所。[45]

官方建築，尤其是衙門，似乎曾是狐精最愛鑿穴造居，或是爲祟害人的地方。大量的明清筆記中常常收錄用以下文字開場的故事：

> 康熙（一六六二～一七二二）初年，順天府尹郭廷祚衙齋有狐作祟。[46]
>
> 諸城（山東）丘公為遵化（河北）道，署中故多狐。[47]
>
> 汾州（山西）判朱公者，居廨多狐。[48]
>
> 正定府（河北）署多狐鬼。[49]
>
> 汝寧府（河南）察院多狐。每歲修葺，則狐四出，為閭閻害，工竣即息。學使至多為所擾。[50]
>
> 薊州（河北，近北京）署後有屋三楹，常封扃，云是「仙人堂」，狐所居也。[51]
>
> 萬全（河北北部）署中亦有狐。[52]
>
> 陝西宜君縣署故有狐。[53]

狐精到處侵入衙門建築群中，反映出對於主事官員眞實且能感受到的在地威脅。有些狐精只是丟擲石塊、弄髒家具和器皿，對衙門裡的人造成困擾，反映財產的輕微損失而已。有些則是更直接、更強烈地挑戰官員的權力。例如，有個巡察使到安慶（安徽）來視察地方政務。抵達後不久，一個年輕貌美的婦人自稱是他的至親，前來拜訪。這個官員和那個女人廝混，日復一日，荒廢公務，也不聽取知府再三勸說官衙裡曾經住著狐精之事。後來，這個知府移文天師府，請求治妖。但在傳遞途中，書信不僅遺失，反倒出現在巡察使的辦公廳裡。更糟的是，這個知府馬上就發現他的官印——代表其官位的重要象徵——被偷了。直到他懇求狐精和解，才又失而復得。[54]失去官印這件事顯示知府的權力受到嚴格的限制，而如果當地的狐



精利用親屬關係爲藉口，勾結更高一級的長官，甚至會危及到自己的官位。

官員必須在衙門內讓出一些空間給狐精，而那些特意騰出來的房間通常還會上鎖，特別保留給祂們。闖進這個神聖的空間，而沒有向住在裡面的狐精致上應有的禮數，必然會使官員成爲神靈地盤的不速之客，而且麻煩無窮。有個天不怕地不怕的通判一度妄自把一間長年上鎖的空房間改作居所的一部分。擾人的事情接踵而至。首先，他存下的二千銀錢神祕地失蹤。然後，有顆巨石在其妻子臨窗刺繡的時候擲入他的臥房，但窗架和玻璃絲毫無損。幾天之後，後院的草堆突然著火，很快地，整個後院都燒了起來。接下來，家人共聚晚餐的時候，臥房也失火了。最後，這通判舉家遷出這個房間，備齊牲醴，拜祭狐精。不久之後便平靜下來。[55]

在住宅裡盜竊、騷擾和放火，違害地方治安，這些都是狐精常搞的鬼。祂們不見得使官員喪命或丟官，但也許象徵官員在新環境中承擔管轄責任的不安感。鮑菊隱（Judith Boltz）給了一個宋代的例子。故事中，有個官員拒絕參拜當地的神祠，幾天後，目睹他的州署和住宅付之一炬。據說，火災即是神明憤怒的表現。如同鮑菊隱所說，這個官員「爲其驕傲自大付出巨大的代價，但他乃爲人所害，而非遭受天譴」。[56]就像他們小心地對待衙門裡的狐精一樣，官員也許必須和胥吏、衙役及其他皀隸發展出微妙的關係，因爲那些人與地方上的關係足以深刻地影響到他們的福利，甚至官途。在不同的程度上來說，他們也許需要對各種不同的菁英、惡霸，以及其他不受約束的勢力等地方團體讓步。阻擋下屬的利益，觸怒這些地方團體，就像擅闖留給狐精的專屬空間一樣，也許會讓他們的生命和仕途不保。

許多的故事都警告官員，殺害衙門中的狐精和搗毀衙門內祭祀狐精的神龕很危險。蒲松齡記載一則清代官員和狐精鬥爭的故事，情節和王嗣宗在宋初所做的相似，但兩者的結局卻相反。丘公是遵化新任的道

臺，發現有狐精在他的衙門內造窩，而且前任的官員還設牲祝禱，因此大為光火。雖然狐精對丘公的剛烈性格畏懼三分，也說三天內一定搬離此地。但無論如何，丘公還是召來兵士，猛轟狐穴。數仞之樓夷為平地，革肉毛血灑散一地，一縷白煙直衝雲霄，有民眾說：「逃一狐矣。」衙署自此平安。兩年後，丘公謀求晉陞，遣一忠僕帶著銀兩若干到京城去。這個人非但未代丘公謀得遷擢之位，反而將錢藏在一名衙役的家裡。有一老翁馬上現身丘公的上司前，控訴丘公誤殺其妻子，侵吞軍餉，以為買官晉階的賄款。這老翁帶引調查人員前往衙役的家，發掘陰藏的銀兩，上頭全烙有官印。丘公被抓了起來，而這個老翁也消失不見。人們說，老翁其實就是那隻逃走的狐精。[57]

有些官員拒不與定居的狐精安協，不僅是斷送仕途而已，也許會遭到更慘的下場。有則故事記載，同治九年（一八七〇）三月初五日，有人溜進浙江省嵊縣知縣嚴思忠的住宅，戕殺嚴思忠及其家人數名。刺手持兵刃，身著血衣，漫遊街上，繼續襲擊任何一個他遇到的人。然而，當這名殺手被捕，送就審訊時，似乎變得茫茫然然，完全不知闖了什麼禍的樣子。知縣被殺這件事被解釋成是數年前，知縣的父親擔任山東博山縣知縣時所擊殺的狐精遲來的復仇。在那之前，有些狐狸經常闖入其宅大院的某些空房，而嚴的父親密令僕役和獵人跟隨狐狸的蹤跡到牠們的巢穴，謀畫一舉殲滅。有個老翁出現在嚴母的夢裡，警告她，其夫的企圖會招來大禍。儘管她反對到底，嚴父仍轟掉狐穴，害死狐狸數十條。據嵊縣人言，這些狐精透過一個瘋子，最後把仇報在他兒子的身上，而他正好也是知縣。[58]

定居的狐精有時也會懲罰那些違反當地習俗或胡作非為的官員。例如山東蒙陰縣行之已久的慣例，每個知縣都應該公開宣布狩獵季節開始與結束的確切日期，「俾諸狐知之得以先期徙避。蓋古者網開三面之意。而狐亦必故留其老者、病者、有罪當死者，以供獵戶之求」。此舉雖一年只有一次，但提供的狐裘，



足供獵戶終歲之食，而不至於貪多。有位以好皮裘為人所知的縣官前來任職，接受了貪婪獵戶的賄賂，故意拖延公布的時間。結果，狐狸不論年齡大小和毛皮好壞，都變得容易捕獲，獵戶和知縣均得暴利。然而，這名知縣尚未有時間充分地享受所得，有個白髮老叟來訪，說：「余，狐祖也。汝為縣令，凡事當循舊章辦理，乃貪利骫法，忍徇獵戶之請？余之子孫為汝所殲多矣。余必有以報汝。」幾天後，知縣的兒子突然死去；無何，知縣的父親亦死。知縣不得不離開官位，守喪三年。有人說，狐祖就住在衙門裡，而祂往往以一平凡、樸素的鄉下人的樣貌出現。[59]

假如毀壞狐仙壇會帶來危險，那麼，狐精騷擾衙署就得小心翼翼地撫慰。許多官員在就任後，選擇向狐精獻祭，以交換將來平安無事，而非強迫狐精離開。清初及清中葉的史料常常把官員設立的狐仙壇和衙門裡確有狐狸存在著連在一起。這些神壇大多出現在河北和山東，當地的狐仙信仰很盛行。此外，這些神壇零星設置，主要是以簡單的形制呈現，好安撫已經造成困擾的狐精。蒲松齡曾經提到，有一大群狐狸徘徊在遵化府（河北北部）衙，並在最後的一幢樓裡定居。牠們經常溜出去祟害民人，每當被驅逐的時候就更加撒野。「官此者惟設牲禱之，無敢迕」。[60]

偶受奉祀的狐仙信仰在某些地方逐漸發展成例行性的儀式。在汝寧府（河北），狐精給暫住在官舍的學使帶來極大的困擾。「盧公明楷（學使）到任，祭之乃安」。此後，此舉變成成例，新到任的官員亦同樣祭祀。[61]在陝西宜君縣縣署設有一塊祭祀定居在這裡的狐精牌位，「新令尹至，必參謁如禮」。[62]也有人記載狐精長期占據河北中部一處的官署樓上，並在乾隆年間（一七三六～一七九五）使出幻術。每個來訪的官員都必須備牲祭之。儘管如此，這狐精仍不滿意。當河庫道河裕城巡視至此，狐精便擲石擊傷訪客，並要求河裕城委人繪製其畫像，掛在神龕前：雌狐繪成唐朝仕女的樣子，而雄狐則如世人所繪天官。[63]

倘若待定居的狐精如朋友，官員也能受惠。有些六朝時期的故事顯示，狐精利用其神奇的先見之明，幫助官員明智地解決難纏的訟案，處理地方政務。[64]明清的故事中，也有官員嘗試與狐精結盟的例子。他們部署狐精的神力，以爲官方及私人之用。薊州知府曾公空出單房給狐仙，並細心維護。每晚，他會來此與狐精交談，而狐精則化成一位白髮老翁，有時也到曾公的臥房去。在夜談之中，狐精向曾公揭發許多轄區內隱匿的犯罪和問題，而曾公也因爲狐精明智的斷案而著名。[65]河南省彰德縣有一名通判，在衙署內定時敬事某一狐精。同樣地，這狐精也以一名老翁的樣子出現。每當這通判遇到難以斷決的獄案，就會向狐精祝禱，「每叩吉凶事不答」。[66]有個巡按使巡視山東，他利用某雌狐精的洞悉力，公正、英明地稽核地方官員的施政績效。[67]在這些案例中，對新任官員而言，狐精是個有益的消息提供者，讓前者能深入地了解當地社會，完全根據當地風情來決定地方政務。

然而，官員多半是爲了個人利益而與狐精同盟。上述兩則故事中，曾公仰賴狐精的神力，把他在薊州（河北）知府任內積存下來的一千石米運回北京的家裡去。山東的巡按使在退休後不久，便帶著雌狐精回到家鄉福建，納她爲妾。其他故事所描寫的，也是狐精滿足官員個人的需求，而不是強化他們的官威。威縣（河北）某知縣與一狐精相善，唯每夜飲酒，暢談古今佳麗而已。[68]汾州（山西）通判朱公占盡了定居在他衙署中的狐精之好處：他不只與一美豔的狐女持續一段不爲人知的風流韻事，還依賴她神奇的先見之明，預知仕途的升遷和家人的亡故。[69]

有時候，官員誠心對待與狐精的友誼，狐精也許會給他額外的能力，反制上級長官的監督和處罰。一則十九世紀的故事敘述，山西某縣的城牆和城垛正在進行修繕之際，有個老叟拜訪知縣的臨時居所。這老叟說：「老夫實非人類，乃狐也。向者寄居城樓，今因修葺，欲借內室宿住兩月。候城工口告竣即奉讓



也。」知縣沒來得及同意這個請求，這老叟已經命其家人搬進去。消息很快就傳了開來，這知縣被巡撫傳喚過去，叱說：「汝窩藏妖祟，煽惑民心，殊屬不法。速爲我以烈火焚之，使無噍類，使快我心。」這個知縣進退維谷。假如他遵守上級的命令，就背叛了他的狐精朋友；假如他依然忠於他的朋友，則必然被長官處罰。然而，他回到居所後，這老叟似乎已經知道其難處。「今日累君受屈」，這老叟道歉道：「撫公心太狠，此仇我必報。我知渠出都後一路詐贓，得某州若幹某府若幹。現其妾與守閽者私通，渠知而手刃制，埋于後圃爾，當爲我宣布。」他用袖子拂過知縣的臉後，這個知縣立即失神，發瘋似地四處遊走，告訴每個人巡撫私下犯的罪行。不久之後，巡按使得知此事，上章彈劾。後來，巡撫被逮，並在京城處斬。[70]

中華帝國晚期的知縣往往須同時面對效命於地方利益和完成既定的官員責任的困境。這則故事表達了他們情感上的衝突。在待狐精以誠方面，接納狐精家族進到自己的住宅（雖然不甘不願），以及儘管是上級的命令，依舊不願殺掉狐精，這知縣都明白，自己必須與不可預知，但又具有潛在威脅性的地方勢力和平共存。諸如狐精神奇的洞悉力及附身等爲人所知的元素，成爲縣官用來保護自己，對抗上級的有效法子。有了狐精的支持，他也許就獲得了地方愛戴的資源。在瘋狂的狀態中，也許是狐精的魔力所引起，這知縣避開了以正常方式舉發所可能涉入的險境，成功地控訴其上級貪贓枉法的作爲，保護自己免於潛在的麻煩。

儘管政府猜忌和鄙視靈媒，官員往往還是會爲了個人的事務就教於他們，尤其是家庭遭遇危機的時候。筆者在第四章中討論了一個明代的參政如何在面對妻子瀕死之際，百般無奈地尋求狐巫的援助，但很快地又被狐精神奇力量、不尋常的效驗完全懾服。杜瑞（Henry Dore）記錄了一個發生在五百年之後，即光緒三十三年（一九〇七）的類似事件。有個年輕的男子在和州（安徽）的一個市鎮突然被一個他稱之爲

「金花仙子」的狐精給附身。當地人群聚於這個男子的家，求賜治病良方。當中有個人，即和州知州，派了轎子來，邀請這個「仙子」到官舍，懇求她治療急病高燒的兒子。[71]

## 狐精作爲「第三隻眼」

道德是驅除妖魅的手段，而狐精常常被用來試驗一個官員是否具有美德。以劉壽眉（一八〇〇尚存）來說，他就利用一次狐祟的機會來頌揚其父在任官時的德業。就在擔任昆山知縣不久後，有人告訴劉壽眉的父親，後院的樓上不可住人，因爲狐精已把那兒據爲居所。其父對自己的道德能力頗有自信，對這當地人的警告一笑置之，而且大膽地提出要居於此樓。夜裡，他的確聽到奇怪的聲響，床簾無端地被掀起數次。劉壽眉的父親沒有被嚇走，反而好好地訓了狐精一頓：「吾宰土官，賃居民舍，爾輩何得相擾？況爾欲肖人，是知人貴而欲爲之。既欲爲人，則不當擾人。今據人之屋，使人畏懼不敢與爭，情同于盜而甚于盜。此眞人面獸心爾。如有知，速當悔過，否則甘爲異類，徒肖人形矣。」說完不久，萬籟俱寂矣，這些狐精想必已經離開了。對劉壽眉而言，戰勝狐精的騷擾，標識著他父親的道德修爲更勝於手上的官威。[72]

官員失於驅逐冒犯的狐精，常被視爲是道德缺陷的標記。紀昀記載，家鄉滄州某個人的家裡曾被一肉眼看不到的狐精所據，當管知州董思任自願前往驅除，而後來，他果眞以一個好官而聞名。他急速前往受害者的家裡，一如和劉壽眉的父親，他也發表了一段冗長的訓話。但這狐精打斷他，說：「公爲官頗愛民，亦不取錢，故我不敢擊公。然公愛民乃好名，不取錢乃畏後患耳，故我亦不避公。公休矣，毋多言取困。」董狼狽而歸。就如紀昀再三地在許多軼事中所說，「妖不勝德」。在逐退來犯的妖魅和摧毀淫祀的



過程中，官員「（若）德之不修，於妖何乎」。[73]

職是之故，狐精經常肩負著「第三隻眼」的作用。祂們身負非凡洞悉力，盯著官僚的道德操守，約制權力的濫用。就拿下面的例子來說明。獻縣（河北）知縣明晨謀畫申雪之前的一場冤獄，但憂慮上官駁回而猶豫不決。有一狐精透過一當地人之口，前來斥責他：「明公爲民父母，但當論其冤不冤，不當問其允不允。獨不記制府李公之言乎。」明晨大吃一驚，憶起一段與李公衛的私人談話。在其中，李公衛說起，當他還年輕的時候，有個道士救了他一命，並與之詳論儒家的爲官之道。後來，他答應這道士，他一定會學習歷史上儒家忠臣的典範，服侍皇帝，「鞠躬盡瘁，死而後已」。[74] 狐精促使明晨憶起李公衛的一番話，以儒家理想訓誡他，並提醒他對百姓應有的責任。

在衙門外，狐精走入社會、與地方的男女相善，而且膽敢嘲笑官員。那也許是當地人在眞實生活中不會公然進行的妄舉。蒲松齡的故事中就有這樣的狐精。故事敘述，有個老翁忽然拜訪在蒲松齡老家附近濰縣的某李氏家。他想向李氏租一間空屋，甚至在李氏應允之前，就拿出五十兩銀子充作整年的租金。後來，他和家人遷入空屋。原來，他是個富翁，給李家人豐厚的禮物、準備豐盛的宴席款待之。李氏懾於老翁的財富，懷疑他是高官。爲表示友善，這老翁告訴李氏他的眞面目其實是狐精。李氏嚇呆了，將這個訊息弄得全縣人盡皆知。於是：

> 邑搢紳聞其異，日結駟於門，願納交翁，翁無不傴僂接見。漸而郡官亦時還往。獨邑令求通，輒辭以故。令又託主人先容，翁辭。李詰其故。翁離席近客而私語曰：「君自不知，彼前身為驢，今雖儼然民上，乃飲而亦醉者也。僕固異類，羞與為伍。」李乃託詞告令，謂狐畏其神

明，故不敢見。令信之而止。【75】

另一則十九世紀的故事給一個貪腐的知縣扣上類似的諷刺標記：

常熟余某為直隸縣尹，卑鄙貪汙。與同僚謁聖廟，方鞠躬行禮，見數步外有一錢，急拾之納耳中。後改教職，嘗與市人爭數錢，致揮拳破額。妻田氏頗有風致，為狐蠱媚。余常受其虐，將往乞天師符籙。狐知之，謂婦曰：「爾夫見錢則喜，請每日贈以酒資，勸其勿惡作也。」明日，於席下得錢三百，余大喜，退避他舍，任狐所為，從不置問矣。年餘，狐欲行，余知之，謂妻曰：「狐，卿之面首，我之心腹也。卿可攬其袪而留之，但云『我願常醉不願醒也。』」妻告狐，狐曰：「予固非惜小費，且與卿情亦難舍。奈西山道侶相招，不容再放蕩也。為爾夫薄留微資，以報年餘相讓之情。」遂出門不復返。次日，於故處得綠布二尺許，包銀一裹，外黏紅箋，書二字云：「緣敬」。【76】

狐精不只嘲弄討人厭的官員，他們也協助弱勢者對抗地方惡霸，打贏財產官司。徐昆家鄉的一間房子，據說已經數度易主，但每次都有個勾結官員的無賴漢巧取豪奪。徐昆的朋友，即王氏兄弟，已經支付千金，祭拜完屋內當祭的鬼神之後搬進此屋。之後，當中的弟弟與一狐女敦好，逐漸變成狐精家族的摯友。狐精在這房子裡已經住了好幾年。不久後，這無賴又重施故技，強奪此屋。王氏兄弟一狀告到縣衙，然而，縣令那裡非但沒消沒息，還被那關係良好的惡棍反告。兄弟倆萬念俱灰，打算放棄這房子。但縣令突然把那個無賴漢叫去，痛斥所有他曾犯下的罪行，令他撤銷控訴，向王氏兄弟倆道歉。王氏兄弟喜出望外地贏了官司，這案子就結束了。不久，兄弟倆拿到房屋的所有權，而他們發現，狐精曾出手相救：那狐



女代替縣令判了這個案子。【77】

十九世紀末到二十世紀初，帝國政府喪失對社會象徵性與真實的控制力，狐精的輔助性角色甚是鮮明。某鬼怪因偷竊而惡名昭彰，如今，狐精在民間傳說中，有時被描繪成竊賊的剋星，維護官方的利益：

有三賊劫掠盛京（今遼寧省瀋陽）太廟中用珍貴金屬製成的神器。他們帶著贓物，越牆逃離時，有個白鬚老人坐在太廟的屋頂，做了一個手勢擋下他們，而他們則被迫一直坐在牆頭上。隔天一早，他們便被逮獲。這件事被上報到北京，朝廷下詔建祀供奉狐神——因為他是個年高德劭的老人。【78】

筆者找不到與此事件相關的詔令，但在瀋陽市的確有一座知名的狐仙廟。慈禧太后巡狩盛京的時候，甚至特地參拜過此廟，這表示，這座廟曾經享有某種程度的皇室禮遇。【79】

除了回應個人和實際的請求外，狐精此時也承擔公共責任。有則故事提到，咸豐十年（一八六〇）夏，有群叛賊攻陷松江府府治，並睡在貢院裡。每晚，他們都會聽見打鬥聲，起床一看，見城牆上的火把照亮夜空。叛賊懷疑官軍前來包圍，倉惶而走。但是，過了一會兒，一切又寂靜聲，好像沒發生過什麼事的樣子。經過幾個無法闔眼的夜晚，精疲力竭的叛賊終於放棄這座城鎮。據當地的人說，「是必樓中狐仙所爲，蓋助順以驅逆也。」【80】從時間點和事件發生的地點來判斷，「叛賊」指的也許是太平天國之亂（一八五三～一八六一）的附從者。狐精顯然被當作扶助清廷和百姓的一種神聖力量。

盛京當地的傳說敘述，在清朝末年，狐精爲了履行祂們對皇帝的責任，每晚穿成鐵甲兵士的樣子，巡查盛京城。光緒二十六年（一九〇〇），庚子拳亂爆發後，俄軍攻破盛京故官，拆毀太廟和

皇室陵寢，並公然淩辱中國俘虜。然而，在故宮舉行的慶功宴進行到一半時，突然有個男人從天而降，用了俄國管事大臣一耳光。這大臣砰然倒地。他回神之後，立刻拔軍出宮。「或云，擊之者狐也」。[81]國家權力無法抵抗外來勢力威脅的時候，在一般人的印象裡，狐精變成一種援救皇室和國家免於再受羞辱的輔佐官僚權威，即便其能力和效果非常有限。

## 狐精是「守印大仙」

人們所理解的狐精能力，不論行使於衙門之內或之外，都能和帝國官員展現出來的官方權威分庭抗禮。清末，祭祀狐精被當成綏靖騷亂的常見策略而廣爲官員採用。我們已經在前面看到，十七世紀，一個官員，即丘公，如何安撫遵化府署內的狐精。然而，有個十九世紀的官員任職遵化府的時候，仍然發現狐精隨侍在側。在江西瑞州府，狐精也經常享用福太守的獻祭。不過，福太守死後，繼任者認爲官廨爲狐精玷汙，搬了出去。狐精在空蕩蕩的衙門內不再能得到祭祀，便遷移到參軍署，不斷地騷擾當處的居民。官員必須薦以酒和肉，向狐精換來平靜。[82]

到了十九世紀，官員祭祀狐精的行爲已經擴大到狐狸和狐仙信仰都不太盛行的地方。而且，據說狐精也經常出現在下列所舉的華南地方的衙門內：

> 太湖李南叔學士國杞視學浙江，招予襄校。試卷署有樓三楹，李詩屏大令居其東，予居其西。



> 樓上舊有狐仙，往往聞履聲橐橐，相處既久亦不以為怪。[83]
>
> 壬子江南鄉試，正主試為沈文忠公，……沈初入貢院，見空屋三間，封鎖甚固。問故，吏以狐仙對。不信，開視之入。室潔無塵，房中二叟迎揖曰：「某狐仙也。」[84]
>
> 湖北撫署素多狐，後樓五楹，人不敢居。署後有廟，尼僧主持，亦狐所占。[85]
>
> 嚴秉玠作雲南祿勸縣。縣署東偏有屋三間，封鎖甚嚴，相傳狐仙所居。[86]
>
> 至總督署（於福建省福州）中之狐則據居一樓，稱為「仙樓」。[87]
>
> 閩浙督署花園有大仙樓，聯額如林，靈應如響。[88]
>
> （桂林臬署）疑遭狐魅，……署內時有拋磚擲瓦等患，或匕鬯自飛於梁，或溲溺自隻於盎。
>
> （勞）廉訪（當管知府）疑為狐，虔祀之，而鬧如故。[89]
>
> （寧紹台道）署後有小屋，供財神，其旁塑白鬚而坐者三人。詢之舊吏，乃云狐也。[90]

較值得注意的是，這個時期，人們給狐精封上「守印大仙」的稱號。在衙門裡，狐精因控制著最重要的權力象徵，即官印，以及保護官府的庫房和檔案而受到禮敬。[91]在文武官員較難控制的邊陲區域附近，狐精的這個功能似乎尤爲重要。有則故事說，某位來自浙江的文人章生，應清末臺灣縣知縣之聘，爲其師爺。他首度到衙門時，看到三幢門戶緊鎖的樓房，得知裡頭供有狐精。未得狐精首肯，無人膽敢擅自進入。章生很快就和狐精結成好友，而狐精也允許章生每晚到訪其神聖的居所，分享祂修仙的樂趣。由於狐仙的協助，章生在海盜的攻擊中保住性命，平安返回大陸。問及爲何選擇住在臺灣時，狐仙回答：「吾曾見宋高宗（一一二七～一一六二）南渡，至今五百餘年矣。自天臺（浙江）得道後，奉天命派司是邑印

信，故不得不居此耳。」[92]

另一則清末的故事栩栩如生地描述一個新任的官員與有心在衙門裡搗蛋的鬼怪和解，將之轉化成自家和鄉里保護神的過程。重要的是，按故事所指，狐精之所以被尊爲「守印大仙」，也許是出自官員本身對鬼怪作祟的原始恐懼，尤其是其偷竊官印的惡名：

> 蘭紉秋名陔者，蜀之邛崍人。清光緒中，歲在辛卯（一八九一），為巡尹於閩省霞浦縣三沙。先是署中嘗有怪異，飛沙走石，拋瓦擲礫，作驚駭人狀。衣裳在笥，時或失去；綾羅綢緞之品，數被剪壞，或汙染。每設嘉殺盛饌，輒有矢糞雜其中，不能一下咽也。前任恆苦之，多方禳禱驅遣不應。蘭初到任，前任以實告，蘭意不之信也。甫接印，行堂事未畢，印忽失去。正倉皇失措間，聞屋上有石，由脊間滾至房簷，汩汩有聲，又弗墜，如是者三。蘭乃大呼曰：「蘭陔職雖卑小，亦朝廷命官，奉大憲命，來守此土，治此民。初未嘗有所得罪於爾上下神祇。而大仙乃顯然不安於署，攝印以去，是令我得罪於朝廷也，其來為我護印者耶？吾將祀大仙於署中。來求血食者耶？吾將為大仙立廟於署傍。今請與大仙約，如前之一說，則從屋上如前滾石一次；如後之一說，請至於再；二者兼之，則請三焉。」語訖，屋上果如前滾石者三，以後寂無聲矣。蘭復語曰：「承大仙指示，一切當如命。請還我印來。」印即從梁上墜下。蘭乃於署中設位以祀之，而為之立廟於署傍。因不知大仙何名，以紙書大仙、仙娘、仙姑各數字，置於瓶中而祝禱焉。俄頃，紙由瓶中飛出，則為「仙姑姑」三字，遂祀其神曰：「仙姑姑」。一時遠近來求禱者絡繹於道，香火不絕，署中自此無怪異。



故事接著還說，「姑姑」對蘭的幼子極爲照顧，她也送信息到蘭在四川的家。[93]在這裡，丟失官印意味著丟失官員的權力，隨之而來的就是丟官，因爲官印本身象徵皇帝的派令和其職位的合法性。官員斷案和發布公事都要關防，沒有批示蓋印，衙役就沒有薪水可領。如同鮑菊隱對一則從宋代的《夷堅志》中引出的類似故事所作的闡釋那樣，丟失官印是官員冒犯愛惡作劇的鬼怪的下場，有助於強調新任官員不易被地方社會接納。在這則宋代的故事裡，官印失而復得「絕不是標誌著定居於此的鬼魂已被收服」，因爲該官員仍在一個星期後死去。他的死與其居所受到鬼魅侵襲、當地反對他的聲音超過他所能控制的範圍在在有關。[94]然而，上述清末的例子中，蘭陔存活了下來，因爲他更願意和住在該處的鬼魅妥協，比他的前任更加卑事鬼魅獨立自主的力量。蘭陔並沒有官腔官調地取締這個淫祀。更確切地說，透過爲狐精在衙門內、外立祠，又把官印託付於祂的手段，他對地方自主性欣然讓步。之後，他的治理便一路順遂。狐精作爲「守印大仙」，也許象徵著地方勢力戰勝了國家的控制力。

世紀之交的外國人觀察到，祀狐精爲「守印大仙」的現象在晚清各個階層的官僚中非常普遍。瀧澤俊亮發現，東北地區許多縣分的衙門內均設有狐仙壇。[95]盧公明（Justus Doolittle）和瓦特斯（T. Watters）指出，官印一般都放在高處、特別保留給狐精的房間裡，狐精得戒慎恐懼地保護它。盧公明看到駐紮在福建省福州的總督進行的儀式：

> 官員在從北京或先前的任所——由總督到縣令——（如同某些中國人所說的）——履新後不久，按照慣例，若非依法律之規定，要舉行三種迷信的儀式。首先，他們要祭拜官印，其次祭祀門神；最後則祭祀狐仙。做了這些事之後，他們才滿懷希望處理政事。〔盧公明強調〕

他在下一段文字繼續說，官員在一處兩層的樓裡奉祀狐仙：

> 〔裡面〕沒有供奉狐仙的肖像或照片，而僅僅只是某處想像出來的狐狸而已。在二樓房間的案上放置著香燭和酒，而在案前，官員照常俗下跪叩頭，作為向狐狸，即官印守護者，表示敬意的舉動。據說，這個祭典未曾請人代理。中國人相信，官吏的官印在他抵達任所之後，即由狐仙保管。他們極為誠心誠意地說，假如這官吏在達任所後沒有祭拜狐仙，官印就會莫名其妙地不見，或者一些怪事必定降臨在他或他的衙門上。[96]

瓦特斯補充盧公明的說法，指出福州的總督衙門內，至少有一尊泥塑的狐仙塑像，呈現「一位座在椅子上的可敬的老者的模樣」。祭祀的儀式，除了在官員履任後舉行，每月初一和十五也定期舉行。官員不得不小心翼翼且誠心誠意地祭拜。誰要是疏忽此事，當地百姓就會討厭他。把狐仙當作「守印大仙」來奉祀並不在帝國律例的規定之內，但「其完全具有法律效力」。[97]這表示，帝國政府，經由所有層級的官員的體現，現在必須與源於「鬼魅」與「淫祀」的民間信仰妥協。再者，政權也必須仰賴這個信仰，以維護自身統治的安穩。無怪乎清朝日薄崦嵫之際，位居土崩瓦解的中華帝國中心的紫禁城內可以看到有處奉祀狐精爲「守印大仙」的神壇。[98]

幾個世紀以來，「官」與「神」之間的對抗一直是中國的筆記小說中耳熟能詳的題材。鮑菊隱曾經使用許多宋代的例子，指出官與神之間的權力鬥爭，常常是「再塑被統治者與統治者之間永無止境的拉鋸戰」。[99]如同本章開場白提醒我們的，像康海這樣的國家代理人，把管制地方神明和鬼怪列爲治理地方政事的最首要之務。



明清時代有關狐精的筆記小說說明了官員與地方社會之間的關係，遠比康海和其他想法相似的士大夫所想像的還要複雜得多。狐狸，作爲華北日常生活中，活躍於本土的動物及一種精怪，不只侵入衙門的實體空間，還承擔起一般來說是由官員和地方菁英扮演的各種各樣的角色。在不同的社會團體彼此分配位置的時候，作爲另類權力的來源，狐精的力量要麼是被用來挑戰地方秩序，要麼就是維持地方秩序。官印無法保護官員免遭古怪的鬼神造成的損害和災禍，也不能使他們追隨歷史上的典範，爲執行帝國律令全力以赴，取締「淫祀」。相反地，他們當中有許多人，就像他們的委託人（譯註：即國家）一樣，反過來祭祀狐精。在任官期間，他們也必須把官職和個人幸福託付給狐精守護。崇祀狐精係出自恐懼，而這行爲也象徵官員身處異域，必須妥協和順從。官員不唯無法管控地方的神明和鬼怪，他們的權力也逐漸被這些神明和鬼怪及這些神鬼代表的一切吸收。狐精從官衙的不速之客逐步演變成「守印大仙」，官員屈服的不只是一個從前被視爲「淫祀」的祭壇，而且是臣服於其背後的地方勢力。由於狐精權威所在之位置不同，人們對狐精的看法亦隨之改變，在這樣的氛圍下，我們可以感受到整個帝國的脈搏越跳越弱了。

# 結論

狐狸在中國文化裡是個多重意義的象徵。在帝國晚期和近代，有關狐精的記載前所未有地大增。狐仙信仰的活動盛行在華北和東三省，而且傳布到中國的其他地方。狐精承擔許多不同的神職：財神；個人、家庭、靈媒和祕密教派的保護神；娼妓和優人的守護者；監守官印的人；有時是顯赫女神碧霞元君的侍者，有時則是其使者。狐仙壇設置在無數的地方——內闈、後院、祖先祠堂、路旁、寺廟、官衙，甚至是皇宮——而且吸引了各行各業的人。狐精跨越了各種的文化藩籬，代表那些通常被認爲是危險，但又爲人所欲的外來者的意見；而且，祂的特性推翻了社會主流文化的規範，然而對日常生活中的實際所需而言，仍然是不可或缺的一部分。因此，有各種不同的社會邊緣團體認同祂們，像是藝妓、妾侍、少妻或媳婦、靈媒、盜匪和外來移民者，並且把在中國社會中受到社會抑制的聲音、受到文化制約的欲望，以及政治限制的力量帶到檯面上來。

## 狐精與中國宗教

狐精的案例表明中國宗教和文化中存在的多數現象。如鬼一般的性質在中國的神明和女神中，似乎是司空見慣的事。多數受祭拜且擁有官職的神祇，像灶神和玉帝，都有不完美的個性、性寓涵或如鬼一般的起源。在這方面，祂們與任性的狐精其實沒有什麼差別。[1]在官方正祀的外表下庇護淫祀，對人們而言也是再普通不過的事。宋怡明（Michael Szonyi）闡明福建五帝的地方信仰如何在列入國家祀典的五顯和關帝之



外衣下蓬勃發展。[2]郭啓濤（Qitao Guo）論證另一組五尊之神，即五猖，在安徽徽州被整併入已受認可的神明信仰中。[3]筆者的研究則提供更多的例子。以城隍神來說，祂被認爲是與縣官同等的天神，祂的祠廟被當作官衙的象徵，定期舉辦官方儀式。但筆記小說顯示，淫祀的成分有時候也會被添附到城隍廟裡。河北萬全縣縣治的城隍廟外觀看起來非常雄偉。然而，在其後院則是一間臥房，當中有許多女性的塑像，模樣如同烹煮、編織，或做其他家事，而且許多塑像的穿著不得體，甚或半裸。[4]浙江德清縣的城隍神據說有一妻一妾，均供奉在廟裡。當地人虔誠地祝賀妾的誕辰，對妻則不甚關心。[5]龍陽之癖的信仰也默默地盛行在一些廟裡。河北獻縣的城隍廟中有個衙吏的像，被稱之爲「聾吏」。很多人相信祂是喜好斷袖之癖者的守護神。這個信仰也許已經跨越地域限制而傳播出去，因爲同樣的「聾吏」也出現在廣東潮州的城隍廟中，職司同樣的功能。有事求之者必須悄悄低語，把話傳進「聾吏」的耳裡，這樣，城隍神才不會聽見這非法的勾當。[6]衙役和胥吏的地位低下，以及他們實際上掌控著地方的權力等事，在中國的政治方面已廣爲人知（見第六章）。顯然，將「淫祀」的內容庇護於官方信仰之下的策略，使人們爲了滿足那些有時候在檯面上是不光彩的要求，繞過正常的官僚職責。而且，在這些案例中，個人且非正式的溝通形式取代了他們用來向城隍神祝禱的祈求和正式儀式。

因此，我們必須在中國神祇的多重面向，以及這些神祇在中國宗教裡普遍庇護能力的脈絡中了解狐仙信仰。狐仙信仰提供一個特別的稜鏡，而我們則透過這個稜鏡再次評估中國宗教中的官僚隱喻和中國文化多樣性的議題。在《善變之神：中國的神與社會（*Unruly Gods: Divinity and Society in China*）》這本書裡那篇重要的導論中，夏維明（Meir Shahar）和魏樂博（Robert Weller）正確地指出，雖然中國的天界在許多方面都模擬人間的官僚秩序，但「官僚的形象只應用在某些中國的神明身上，而往往也只有一部分的神明

適用」。[7]近年來，種種針對女神、怪神、邪神和戰神所作的研究顯示，包括許多被收錄在夏、魏兩人編纂的論文集裡的作者，都在嘗試闡明官僚隱喻在解釋中國的宗教世界上的限制。韓明士（Robert Hymes）在其新近出版的一本討論道教儀式和男性菁英支持地方信仰的書中進一步論述，中國人有系統地在兩種獨立的模式中闡述他們與神明之間的關係：官僚模式和個人模式。雖然，在前者，神明被以身在官僚中的官員來呈現，而且需有宗教專業人士居間才能接近；但是，在後者，神明和人類之間則建立起「一對一（dyadic (one-to-one)）」且互惠的關係。他說，這兩種中國人與神明互動的模式並非固定在特別的社會團體或階層中，而是給所有身處中國社會的文化參與者的一種豐富的詮釋資源。[8]

狐仙信仰的例子有力地拓展了上述的論點。狐仙信仰的例子告訴我們，雖然成長迅速的市場經濟和衰落的國家控制力有助於萬志英（Richard von Glahn）所研究的五通神信仰和魏樂博所研究甘王與十八王公信仰的發展，但一般說來，淫祀在經濟穩定與不穩定的時期都能持續發展，而且同樣存在於政治的邊緣地區與核心地帶，包括帝都所在的北京。淫祀的活力，並且延伸中國神明共有的淫祀面的活力來說，存在於民間宗教儀式的個人本質，以及百姓對這些神明有多靈驗的期望。就像前面幾章討論的，狐精在許多不同的方面，從採用個人的姓名與認定祂們的信眾，到形塑與個人和家族獨有的靈異接觸，是高度地個人化。由於狐巫通常由個別的狐精挑選，而且要不是單獨進行通靈事務，就是在一個有師父和弟子的階級畫分家族裡，和其他的狐巫一起行動，因此，維繫狐仙信仰也是一件高度個人的事情。由於極度地依賴朋友、家人和親戚之間的口耳相傳，信仰的傳播也有類似的個人化傾向。

更重要的是，狐仙信仰的種種作爲可說是日常生活中，人們向特別的權力進行最私密且最個人化的要求的例證。狐精恐怖的特性是替包括貪念、淫欲、忌妒、病痛、竊盜、貧窮和不安全等各式各樣的人性



弱點、惡行，以及身體與社會困境辯護。對個人及其家人而言，這些問題常是日常生活中會遭遇到的麻煩事，透過狐精及其奉祀者——遭附身的家人或狐巫之間的聯繫——表達出來。由這些奉祀者設在公眾不易見之處的狐仙壇和神位，如私人的後院、內闈、密室，或是大廟中的一個無名偏殿，使得這個信仰呈現個人、短暫的性質，因此看起來很脆弱。這些神龕小而簡單，因此，不想奉祀祂們的信徒很輕易地就能夠拆毀，像是第三章提到的張羅兒；或地方惡霸，如第四章所引用的小三的故事；或很容易地就被地方志或正史忽略不談。作爲一個組織鬆散的信仰活動來說，狐仙信仰對於中國社會的道德和政治穩定很難有什麼嚴重的威脅。

但正因爲狐仙壇小、簡易，而且可以隨便就搭起來，所以很順利地占據日常生活中最私密的區域，成爲容易接近，且是社會各個階層的人都負擔得起的神壇。狐仙信仰低下且脆弱的特質和中國宗教諸神常見的弱點，反映人們與神明站在平等的立足點進行交涉的自信，而且會爲了自己的利益而操弄神明。[9]狐精不像奉祀在廟裡的神，反倒像居住或訪問人們家裡的親戚或鄰居，會分享酒食，互助互惠，互通訊息或結爲朋友。因狐精實際上和人們離得很近，所以祂們更加願意傾聽一般人的聲音，對他們伸出援手。再次引用一九四〇年代，得自北京郊區的農民的那番話，只有動物神才眞的靈驗，而關帝或其他廟宇的神明的畫像，仍然「不過是張紙而已」。[10]

狐仙信仰的個人本質，使得狐精擔得起多種身分，並且在回應社會的、經濟的和政治的改變中，可以讓人做出無數種詮釋。祂們體現出信徒和解說者的集體心態。試看以下的例子。對唐代的文人來說，狐精象徵「胡人」，迂迴地滲入中國人的生活，而且威脅文人的自我概念。對帝國晚期被派任到陌生地方的官僚而言，狐精因爲僭取他們的官職而被敬稱爲「守印大仙」。到了十九世紀末二十世

紀初，當國家的社會和政治情勢更爲吃緊，「守印大仙」的記載亦隨之成倍地增加，狐仙信仰也傳播到中國的其他地方去。當代陝北波羅鎮的狐仙信仰也回應了社會的變化。歷經一九五〇年代社會主義教育運動的壓制之後，狐巫只能私下地接待顧客，但在後毛澤東時代，共產黨的意識型態失去其極權控制之後，狐仙信仰走向半公開的局面，也能夠對人們的個人生涯、家庭財富和命運造成影響。

因此，淫祀的韌性，確切地說，乃存在於其弱點、彈性，尤其重要的是其個人化的本質。淫祀的內容使狐仙信仰成爲一個容易受到菁英批評和官方鎮壓的標靶；然而，其以自我爲中心及個人化的吸引力，在某種程度上也贏得了菁英的賞識，而任何制度化的壓力也很難將之從人們的日常生活中抹除。這些特色賦予這個信仰行爲極大的生命力，使狐仙信仰帶著各式各樣的名號和詮釋，跨越既長且寬的時空，在各種場域裡繁榮昌盛。

狐仙信仰的例子既支持也質疑韓明士以淫祀和性別在中國宗教中的作用所提出的中國宗教新典範。如同筆者在這本書裡一直想表達的，狐仙信仰開放給各種各樣的詮釋語言，有時是官僚語言，有時是個人語言。這兩種心理狀態在實際的信仰儀式中互相糾纏，互相競爭，並爲何以菁英與百姓既供奉又祛除狐精提出有力的解釋。尤其是人們依照儀式的來龍去脈，慣常地用兩種不同的名號，一個是官方的，一個是個人的，來稱呼同一個神明，像是道教頭銜的碧霞元君和泰山娘娘，官方頭銜的「聖母」和「王三奶奶」。或是他們會用一個曖昧到足以包含鬼神的官僚和個人兩個面向的名號來稱呼之，像「胡三太爺」，既能表示「胡三太爺（Grandpa Hu the Third）」或「胡三太爺（Hu the Third Master）」，並一定爲之穿上官服（人們稱呼鄉裡的長老，甚或是縣官，也同樣用「太爺」這個字眼；見第三章）。

還必需指出的是，韓明士發現，由於菁英選擇個人模式多於官僚模式，因此道士是官僚模式的主要提



倡者，也是三仙信仰的主要支持者。從這個研究的例子，尤其是第五章和第六章的案例中，展現出在這兩種模式的運作中一種相反的傾向。各行各業的人們，不管有沒有宗教專門人士作媒介，爲了制服狐精的鬼魅潛質，都向擁有官僚權力的著名神祇祈求協助。一般人追求個人的財富、訴諸家庭的和諧，以及嘲弄和抵拒菁英與國家的控制時，都能夠向祂們祈禱。人們雇請道士，有時是請佛僧來驅邪，但當地的靈媒和信奉儒學的文士在利用官僚模式，要不是提倡狐仙信仰，就是在控制狐仙信仰方面，扮演著極重要的角色。對他們來說，就好像對所有的信徒而言一樣，官僚模式對於這些信仰的生存與興盛，仍是不可或缺的合法性來源。佛寺和道觀的建築能在其偏殿、後院和樓上的房間裡容納狐仙壇的存在。最諷刺的是，就無數明清時代的故事顯示，國家官僚除魅的能力極爲薄弱，常常無法乞助於天官的能力，而且，還必須把象徵他們自身權力來源的官印托付給反覆無常的狐精保管。

狐仙的案子也超越官僚模式和個人模式的架構。如同韓明士所表述的，假如「在陳述神明的過程中，中國人利用在社會生活中所熟知的所有與極權主義有關的人與人之間的關係作爲工具，而不是只運用政府之內的關係或國家與其屬民之間的關係而已」，[三]我們也許要懷疑其他的社會關係，像種族和民族關係（唐代的「狐」與「胡」）、文化關係（儒家的道德至上者和貪腐的官僚）、城鄉關係（當代榆林地區的醫院與靈療），或者法人組織（榆林地區的佛陀與狐仙）等，能否完全併入這兩種模式裡。共產黨政權的權力結構必須與許多新的社會權力模式競爭，如家族企業、資本主義市場，或是合資企業，或冒著被取而代之的風險時，這個議題在益加多元的當代中國社會中就顯得特別尖銳。民衆不只透過國營媒體，也經由網路和衛星電視，了解中國在國際社會裡的角色，因而察覺到權力關係。舉例來說，官僚模式對中國人在解釋神明，以及存乎其後的新社會力量而言，仍然是有效的嗎？有新的模式出現，取代或者與官僚模式及個人

模式競爭，能讓人們更加清楚地說明這個世界，以及他們與神明之間的關係嗎？

回到狐仙身上，我們需要仔細地看看這兩種模式如何運用在淫祀信仰中按照性別而分類的權力表述。在中國的宗教裡，人們一般把女性神祇看成主要爲個人利益服務和挑戰天界官僚的形象，但當狐精的力量在家庭和公衆的場域裡跨越了性別的界線，狐仙信仰呈現出一幅更複雜的圖像。狐精在扮演各式各樣的角色中挑戰官僚的權威，像是家中的祖先、得道仙人、靈療者、淫魔、媚婦，或是官印的守護者。在所有的這些角色裡，她與人類之間的關係大多數是個人化的——像是父母與子女、師父與徒弟、朋友與朋友，或是愛人與愛人，但其表現出來的能力則隨著信仰環境的變化而有很大的差異。在家庭的場域裡，年輕的女性成員與狐男之間的姦情，成爲家中財富的重要來源；而透過祭拜雄狐的儀式，女性的性破壞力被轉化成繁衍能力。另一方面，狐女似乎出現在儒家道德光譜的兩個極端，要不是一個貞潔的妻子，就是一個如鬼般的妖婦。她們在家庭生活中扮演仲介的角色，但她們的德性或性潛質挑戰男性的權威，因而使她們無法取得正常的家人身分，或是成爲祠堂內被孝敬的對象等這類永久性的位置。狐精從家裡的神龕移到由靈媒經營的鄉里神壇時，這個信仰性寓涵的重要性就打了大折扣。擁有療癒和預言未來等奇特能力的狐精常常以一個對性事興趣缺缺的老叟和老媼的形貌出現。祂們仍然不得列於天官之位，卻成爲家族和代表正統力量的頭頭。年輕的雌狐精嫁與土地神或東嶽神爲妻時，祂們的性特質也被制服了，而姦夫雄狐則變成易受天官驅逐的目標。年輕的雌狐精也會出現在地方的官衙裡，但極爲少見。事實上，「守印大仙」侵入官衙的空間和權威，被當作反射道教仙人和天官的年長雄狐精般來奉祀著。

通觀這個研究，我們看到這個信仰更爲私人的背景，也看到這個信仰所能庇護的更加個人化且沒有是非的利益。相反地，這個信仰變得更加公開的時候，就更需要與官方秩序調和。於是，淫祀眞正的危險，



就其本身而言，不在於其個人化和沒有是非的本質，而在於淫祀及其代表的權力在多大的程度上侵害了眞正的及想像出來的官方秩序和公共利益。用個人化和家庭化的術語表達出來的性別和年齡層級，有時候結合上官僚地位，用以防護官方秩序、公共利益和儒家道德。但是，相同的階級也可能產生個人的、非正式的，以及是非不分的權力，因此嚴重地挑戰任何一切官方的、公共的和官僚的利益。年輕的雌狐精很容易攪得天下大亂，但在性別和家庭的關係中，看起來總像能被馴服，因爲她們的角色和個人魅力補充了官僚化神明的不足。雄狐精也能被馴服，成爲顯赫的非官僚化神明的下屬。然而，祂們假裝是祖先或道教仙人的化身時，看起來像是官僚化神祇的敵人。比起祂們的雌性同類，雄狐精更加來勢洶洶地挑戰官方的秩序。狐精按性別而區分的表述，逕直地穿越個人化和官僚化的界線，允許帝國晚期和現代中國的人們在私與公的領域中和權力討價還價。

總而言之，中國狐仙信仰的歷史說明，源於物怪的民間信仰之所以對各種不同的社會背景的人具有極大的吸引力，正因爲祂們爲追求不分是非、個人和地方利益者提供機會，免受官方權力和道德論述的干擾。人們利用狐精的邊緣力量，妥善地處理日常生活中的身心疾病、銀根吃緊、家庭失和、性別拉鋸、道德困境和政治壓力，如此才抓得住較大的社會和政治變化脈動。文化的差異並未和不同的社會團體結合在一起，而且國家、僧道和菁英也無法針對狐精提出一致性的詮釋。反而是從這個複雜且由不同的個人和社會團體因時制宜的相互關係中，浮現出具有多種意義、曖昧不清，而且常常是矛盾對立的圖像。狐仙信仰透過菁英、官僚、神職人員和平民百姓，在地方、區域和國家的不同層級上，以崇拜、驅逐、講述和記錄狐精的方式興盛起來。狐精很弔詭地受到敬重和憎惡，其在中國文化中具體呈現了布赫迪厄（Bourdieu）所定義的「官方」秩序和「非官方」習慣之間的張力，亦即在各個層級、不同的社會團體之間，以及多樣化

的文化場景中的張力。[12]隨著中國人學會把狐精的魔力放到最大，又同時控制其惡行，他們依其各種需求，既建立又推翻官方秩序和普世道德觀。

## 比較視野中的狐精

不只在中國，日本、韓國，以及其他東北亞和西伯利亞的文化，也都能發現狐仙信仰和狐精故事。狐狸也是許多歐洲、中東和中亞國家的民間故事中的主人翁，而其狡獪及與火、生殖力和陰曹地府的聯繫，一般在許多的文化中也都被承認。[13]史密爾斯（Karen Smyers）針對日本稻荷信仰的人類學研究提供豐富的資訊，也提供一個將中國的狐仙傳統置入比較視野的理論基礎。

稻荷（收成之神），顧名思義，原本是掌管五穀收成的農業神祇。早在中古時期，稻荷在日本已廣受崇拜。除了被和稻米聯想在一起外，稻荷也被譽爲帶來財富與家和萬事興的神明。有些人將之當作女性神祇來奉祀，但其他人則將之想像成一名老翁。稻荷也可以進入人類的身體。稻荷提供薩滿預知和治病的能力，作爲薩滿援助的交換物。史密爾斯對於當代日本如此豐富的稻荷信仰提出如下的結論：

> 稻荷吸引所有階層的人，跨越公共團體的邊界，在全日本都能找到。這神明的能力不局限在某些特殊的職能，而是包括一個從農業到商業，從生產到捕魚，從止咳到考試合格等範圍廣大的職能。人們用許多的形式來祭祀稻荷——如一名神道的神，用佛教的形式，並用無數個人的說法來奉祀之。[14]



在同樣的名稱之下，稻荷信仰因地因人而異，「到了稻荷在由個人信眾選擇的數千個特別的名稱下受到崇拜的程度」。[15]這樣的現象產生許多詮釋，而且沒有任何公共團體、社會團體或經文能夠主張有權統一稻荷的信仰和儀式。

狐狸是稻荷的一個重要的象徵。狐狸的雕像立在通往神社和佛寺的入口處；沿著道路、墳墓、稻田、山丘和農舍的兩旁；以及其他任何地方，都有人祭祀稻荷。這個神明的佛教形式是以一個跨坐在白狐上的女菩薩爲特色。雖然法師堅稱這狐狸是稻荷的靈界信差，但有佛教和神道背景的日本信徒一般都將狐狸當作稻荷本身來崇拜。史密爾斯論道，稻荷信仰代表高度的個人化，而且狐狸變成了一種個人獨立的隱喻。[16]

實際上，概覽史密爾斯對稻荷信仰和儀式的描述，可以發現，她的敘述顯示中國和日本的狐狸崇拜之間有驚人的相似處。日本學者長期以來都同意，中國的影響也許塑造了稻荷信仰的發展。我們也許也在佛教的經典裡找到狐狸崇拜的共同根源，尤其是密教的經典（見第一章）。然而，如同許多我們在日本所見到的例子，外來因素很快地就被修改成適合當地人的口味，而稻荷信仰仍然是一種日本的文化傳統。在以下許多有關狐狸崇拜的相似處，像是和巫教的關聯、財富和生殖之神的職能、和某位女性神祇的聯繫，以及高度的個人化等之外，很清楚地尚存許多不同之處。雖然奉祀稻荷的神龕和神社遍及日本，但在中國，狐仙信仰仍舊具有高度的區域性，是個華北現象，而其華南的擴散，即使到了晚清和民初也只是零星散布而已。再者，中國的狐仙壇和狐仙廟幾乎不可能看到眞實的狐狸塑像，而若不是以一個人的形貌出現，就是僅僅放著一塊寫著祂們名字的木牌。[17]相較之下，日本的稻荷狐仙一般都以實際狐狸的樣子來呈現。成對

的狐狸雕像豎立在公共場所和嚴肅的宗教環境中，成爲稻荷信仰的標誌。中國的狐精容易受到政治運動和菁英批判的干擾，但在日本，稻荷則鮮少受到官方的壓制或批評。此外，雖然中國的狐精未曾進入佛教和道教的神譜裡，在官方的文獻裡也極爲罕見，但在日本的稻荷狐精在佛教、神道和民間習慣中都享有合法的地位。許多爲稻荷信仰而寫的紀錄中，不少是正規的文獻，像是神社的記載和佛教的經文。

在詮釋狐狸崇拜多樣性的過程中，史密爾斯指出，「共有體系（shared system）」和「私有特質（private particularity）」兩種傾向刻畫出稻荷信仰的特徵。關於「共有體系」或「共有意義」，她指的是企圖創造秩序並讓日本人遵守表面現象而利用的普遍（general）或具有「向心性（centripetal）」的語言。相反地，「私有特質」或「私有意義」指的則是具有「離心性（centrifugal）」語言的使用。私有特質的語言也許屬於單一的個人或團體，而且經常在私人的環境中被陳述出來。它們是「特別、亂七八糟、有特性的用語，而且常常牴觸或背離描述這個體系的優雅卻又被過分簡化的共有意義」。[18]爲維持「共有（shared）」和「私有（private）」之間的平衡，日本人在公共團體和個人的級別上，靠著「他者」建構出屬於自己的同一性。在「共有」的層級，他們隱藏起個人特徵，欣然接受權威，因而維持住一個同質性的外表。但在表面之下，社會仍是高度分化，由不同的成分組成，因爲藉由訴諸「私有意義」，日本人能夠維持其不同的觀點，防衛個人所關心的事物，在同一個宗教派別內組織較小的團體，或在一個政黨或鄰里社團內組成派系。

爲中國和日本的狐狸崇拜做一個深入的研究，遠遠地超過本書的任務所及，但前段爲其相似性和差異性所作的概述顯示，未來的研究也許能協助我們了解某些象徵如何能在不同的文化中被用來建構認同感和體現權力關係。象徵性的陳述是人類意識的一個主要功能，也是讓我們了解所有人類生活的基礎。透過一



個跨國界的架構來檢視狐精（和其他邊緣事物）代表的意義，我們也許能夠追溯出文化傳播的痕跡與在歷史和現代不同民族間的變化。我們也許從中得到一個制高點，觀察不同的人如何穿越種族和地理的界線，製造文化的同一性和多樣性。狐仙在傳統上是中國文人「小說」的主題與淫祀信仰的對象；狐仙揭示出生活在過去和現代人中發生的重要事件，促成我們更進一步地發掘中國的宗教和文化，也探求中國以外的事物。

# 譯後記

二〇〇七年，北京清華大學教授龍登高到敝系任客座教授時，就有翻譯本書的計畫。當時，恩師劉祥光教授向他推薦此書，並由譯者承此重任。受制於某些因素，關於翻譯本書之事乃不了了之。直到二〇〇八年下半年，譯書之事才又在臺灣復活，因此有今日之譯本問世。

作爲一以中國民間宗教爲主題之著作，康笑菲爲對此課題有興趣的讀者開啓了另一扇窗。早期研究中國宗教的學者，不論中外，均於佛、道二教用力甚深，對盛行於中國各個朝代、各個角落的民間信仰卻殊少關心。不過，在日、美等國學者的研究下，一些先驅論著逐漸出現，一九九〇年終於有韓森（Valerie Hansen）的著作 *Changing Gods in Medieval China* 問世。該書可謂在此之前研究中國民間宗教的大成。該書以南宋時期，華中地區的民間信仰爲主要研究對象，譯者受其啓發不少。其他與中國各時期民間宗教相關的研究也多以華中地區爲基地，鮮少論及其他地區。即使是因史料闕如的限制，以如此之大國，欲以區區之華中或華南概括整個民間信仰的現象，實在勉強，也不可能。《狐仙》一書的出現，正好填補上這樣的研究空白。康笑菲利用大量時代的筆記小說、民族學研究報告和田野調查，爲我們勾勒出一幅有關明清時期，華北和東北地區民間信仰的圖畫。除了詳述明清以前，中國人對於狐狸這一形象曖昧動物印象的演變過程外，康笑菲更加仔細地論述狐仙/狐精在中國人生活中的意義，小自個人、家庭，大到官方、國家，無一不入其轂中。正因爲如此，本書問世後，對中國民間宗教史有興趣的人，更能拼湊出完整的圖像。

正如作者在書中所說，狐狸在中國人心目中的形象曖昧，fox 這個英文字該如何適切地譯成「狐

狸」、「狐精」、「狐仙」等詞，亦難以一時分明。總括來說，由於本書討論的乃是涉及傳統中「物怪」信仰的議題，因此，文中種種有關狐狸變身化人、施行幻術、爲祟禍人等，大多譯作「狐精」；涉及該動物的生物特徵方面才譯作「狐狸」，與「信仰」或「崇拜」連用的時候則譯成「狐仙」。另一個難譯的名詞是 **spirit medium**。本書大量出現這個詞彙，而譯作「巫」、「巫覡」等，該如何決擇，成了翻譯時的一大難題。據康笑菲引用的文獻，那些編纂者並沒有清楚地指說那些服侍狐精的人究竟是否爲巫，而 **medium** 這個字又有「中間」、「媒介」之意，因此，譯文中大多將此英文字譯成「靈媒」。這樣做或許未能盡如作者本意，還希望將來能就教大方。

本譯稿之成，亦非譯者一人能獨占功勞。文中引用的史料，除了已有刊刻本行世者外，還有不少珍稀古籍。非常感謝原作者康笑菲任由譯者予取予求，老遠地將那些珍貴的材料從美國寄到臺灣。又感謝恩師劉祥光教授在百忙之中，還不斷檢閱譯稿，指出其中誤讀及用語上的錯誤，爲本譯著增色不少。另也感謝臺灣博雅書屋，本書編輯盧宜穗小姐，是她讓本書的譯本得以在臺灣發行；又其手下的編輯在校稿期間指出本稿的錯別字、容忍譯者任性的要求和麻煩。以上的人，譯者在此致上由衷的謝意。

姚政志

筆於指南山麓

二〇〇九年十月十八日



# 注釋

## 導論

[1]《閱微草堂筆記》，二一六。《閱微草堂筆記》包含五個部分：成於乾隆五十四年（一七八九）的《灤陽消夏錄》、乾隆五十六年（一七九一）的《如是我聞》、乾隆五十七年（一七九二）的《槐西雜志》、乾隆五十八年（一七九三）的《姑妄聽之》和嘉慶三年（一七九八）的《灤陽續錄》。諸部在嘉慶五年（一八〇〇）結集出版。

[2] 關於現代的動物學研究，見高耀亭等編，《中國動物志》，八．五二一六四。陶弘景（四五六～五三六）觀察仙野狐居於華北和四川，但不見於江東地區（長江以南）。引自《古今圖書集成》，五二〇．五一b。

[3]《太平廣記》，四五五．三六二，〈滄渚民〉（《北夢瑣言》）。一般來說，《太平廣記》會在每則故事的末尾列出其出處。由於《太平廣記》徵引的多數書目在宋代以後均已佚失，故筆者在每則徵引的故事後以括號表示其原始出處。

[4] 關於中國野狐的文學研究，尚可見：西岡晴彥，〈任氏と嬰寧の間：狐妖イメージの變容〉；富永一登，〈狐說話の展開〉；Fatima Wu, "Foxes in Chinese Supernatural Tales;" Monschein, *Der Zauber der Fuchsfee*; Hammond, "Vulpine Alchemy;" Kow Mei-kao, *Ghosts and Foxes*; Chan, *Discourse on Foxes and Ghosts*; 李劍國，《中國狐文化》；Huntington, Alien Kind.

[5] 近年代，中國學者針對自古到今的狐仙信仰和狐仙文學的研究，見：山民，《狐狸信仰之謎》；李壽菊，《狐仙信仰與狐狸精故事》。李劍國結合大眾傳統和文學的創作。肯奈（Steven Keine）的書，*Shifting Shape, Shaping Text*, 檢視早期佛教禪宗心印傳統中狐狸形變的限閾。韓瑞亞（Rania Huntington）有篇討論狐仙信仰與文學作品間

之關係的文章。哈夢德（Charles Hammond）討論了母狐與道教內丹派之間的聯繫。

【6】「淫」曾被翻譯成「過度的（excessive）」、「放肆的（licentious）」、「粗俗的（lewd）」、「異教的（profane）」、「放蕩的（profligate）」、「不成體統的（improper）」和「非法的（illicit）」。針對「淫」或「淫祀」不同意譯的總結，見 Katz, *Marshal Wen*, 28-29 註四九；Schneewind, "Competing Institutions," 90 和註二〇。康豹（Paul Katz）選擇「非法的（illicit）」這個詞彙，是因爲「大多數的官紳，使用『淫』這個字在描述地方信仰時，考慮其不受政府支持的層面往往勝於其道德層面」。施珊珊（Sarah Schneewind）使用「不成體統的（improper）」，乃是因爲在明代，「淫祠」指的是各種不受官方認可或不靈驗，又或者是向錯誤的信徒顯靈的神，或是所祭非人的情形。本書一貫使用「非法的（illicit）」這個語彙。但筆者也承認，在不同的脈絡裡，狐仙信仰也被指爲是不道德（immoral）、未受許可（unauthorized）和不成體統的（improper）。

【7】關於五通，見 von Glahn, "Enchantment of Wealth;" Cedzich, "The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien."

【8】關於碧霞元君的信仰，見 Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism."

【9】大部分「五大家」信仰的案例包含了狐狸、黃鼠狼、蛇、刺蝟和老鼠。這些將在第二章中討論。有趣的是，名字中有「五」的信仰散布中國各處。除了五大家、五通（又稱五聖或五顯），和江南地區的「五路財神」外，還有華北和滿洲的「五道」，安徽的「五猖」和福建的「五帝」。某些此類以五爲一組的神祇還和瘟神有關，像是「五瘟使者」。見 Katz, *Marshal Wen*, 50-58; Szonyi, "Illusion of Standardizing the Gods," 116-26; Guo, *Exorcism and Money*.

【10】針對這些研究的通盤檢討，見 Bell, "Religion and Chinese Culture," 35-57. 代表性的研究，見 Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture*; James Watson and Rawski, eds., *Death Ritual*. 宗教符號在形塑中國文化的一致性方面所扮演的角色，可見 James Watson, "Standardizing the Gods," 292-324; Duara, "Superscribing Symbols," 778-95; Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults*.

【11】Hymes, *Way and Byway*, 5. 其他研究中國宗教與文化多樣性的代表性作品，見 Weller, *Unities and Diversities*和 *Resistance, Chaos, and Control*; Sangren, *History and Magical Power*; Feuchtwang, *Imperial Metaphor*; Katz, *Marshal Wen*和*Images of the Immortal*; Sutton, *Steps of Perfection*.



【12】Weller, *Resistance, Chaos, and Control*, 4.

【13】Douglas, Purity and Danger, 尤其是二九～四〇；九四～一一三。

【14】Turner, "Encounter with Freud," 23.

【15】Turner, *Ritual Process*, 94. 中譯文引自黃劍波、柳博贇所譯之《儀式過程：結構與反結構》，九五。作者之原文乃從「閾限的實體既不在這裡……」開始。譯者為求意思完整，將整段話從中文譯本中轉引出來。見維克多・特納著，黃劍波、柳博贇譯，《儀式過程：結構與反結構》（北京：中國人民大學出版社，二〇〇六），九五。

【16】Turner, *Ritual Process*, 94; 108-11. 又見 Turner, "Betwixt and Between," 234-43.

【17】Foucault, *History of Sexuality*, 92.

【18】Foucault, *History of Sexuality*, 96.

【19】Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 38-43; 72-95, 引自四〇。

【20】Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," 42.

【21】明清時代的通俗小說也保存了狐精的故事，包括十四世紀版的《武王伐紂平話》；十六世紀的《封神演義》；馮夢龍（一五七四～一六四六）的《平妖傳》；十七世紀的《醒世姻緣傳》；一八〇三年出版的《瑤華傳》；清代出版的《妖狐豔史》，以及一八八八年出版的《狐狸緣》。詳細清單，見 Huntington, *Alien Kind*, 31-33。

【22】Campany, *Strange Writing*.

【23】Davis, *Society and Supernatura*, 19. 其他利用志怪小說所作的中國歷史與宗教研究，尚有：Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society* 和 Valerie Hansen, *Changing Gods*. 戴維斯（Davis）批評韓森視志怪小說爲民間傳說的作法。

【24】Hymes, "Truth and Falsity."

【25】關於這個特徵的討論，見 Chan, *Discourse on Foxes and Ghosts*, 39-76.

【26】魯迅，《中國小說史略》，一七八～八八；Chan, *Discourse on Foxes and Ghosts*, 5-6. 韓瑞亞（Rania Huntington）

廣泛地討論了蒲松齡和紀昀之間的差異，及他們各自對後人造成的影響。見 Huntington, *Alien Kind*, 22-23, 26-30.《聊齋誌異》的英譯本，見 Giles, *Strange Stories* 和 Mair and Mair, *Strange Tales from Make-do Studio*。筆者大量採用了陳德鴻（Leo Tak-hung Chan）和韓瑞亞（Rania Huntington）翻譯的明清書籍譯名。

【27】Chan, *Discourse on Foxes and Ghosts*, 230.

【28】Zeitlin, *Historian of the Strange*, 1-2.

【29】汪玢玲，《蒲松齡與民間文學》，四八～五五；Zeitlin, *Historian of the Strange*, 1-5; Huntington, *Alien Kind*, 27. 根據王玢玲的說法，《聊齋》中的八六則故事有口傳的源頭，其中的一、二則與狐狸有關。

【30】關於志怪作品如何作爲不同人行事風格的載體，見 Chan, *Discourse on Foxes and Ghosts*, 17-37, 45-55, 149-243。傳奇和志怪間的差異，見 Huntington, *Alien Kind*, 14-24。

【31】貝爾（Catherine Bell）提出，研究中國宗教的學者已經承認「菁英（elite）」宗教和「民間（popular）」宗教的分別常常是用來表述受過教育的中國人固有的觀點。他們視自己與那些迷信的民眾不同。見 Bell, "Religion and Chinese Culture," 54。

【32】Skinner, "Regional Urbanization in Nineteenth-Century China," 211-49.

# 第一章　中國早期傳統中的狐仙

【1】《太平廣記》，四四七．三一六，〈狐神〉（《朝野僉載》）。

【2】《山海經校註》，六，一〇九，二五六，三四七。原文引自第六頁。見 Campany, "Review," 一文對白安妮（Anne Birrell）的英文譯本、馬修（Remi Mathieu）的法文譯本，以及弗拉卡索（Richard Fracasso）的義大利文譯本的評論與批判。研究《山海經》的專書，見 Strassberg, *Chinese Bestiary*。

【3】引自《古今圖書集成》，五二〇．五二a，五六a。

【4】班固，《白虎通》，一四四，一四六。譯文引自 Loewe, *Ways to Paradise*, 152 註一四四。

【5】「狐死正丘首」，引自《禮記集說》，〈檀弓上〉，三二一。



【6】《古今圖書集成》，五二〇．五三a。關於動物的道德意義和在建構古代中國聖王之治的社會政治理念方所扮演的角色，見 Sterckx, *Animal and Daemon*, 123-64。

【7】曹植，〈上九尾狐表〉，收入《開元占經》，一一六。見于豪亮，〈四川成都出土漢畫像磚札記〉，二六一。關於古代中國以動物作爲貢品，當作聖王君臨天下的系統，見 Sterckx, *Animal and Daemon*, 93-122。

【8】魏收，《魏書》，一一二．二九二八。又見沈約，《宋書》，二八．八〇三，〈符瑞中．白狐〉：「白狐，王者仁智則至。」

【9】《古今圖書集成》，五二〇．五五a。

【10】《說文解字》，二〇六。關於漢人相信鬼是死者的魂魄，以及巫師在叫魂方面的角色，見Ying-Shih Yu, "'O Soul, Come Back,'" 特別是第三七五頁。關於漢代巫者與鬼交通、治療疾病、占卜預言，以及房中術，見林富士，《漢代的巫者》，五七～八二。

【11】Harper, *Early Chinese Medical Literature*, 72, 163, 261-62, 264.

【12】《太平廣記》，四四七．三一二，〈說狐〉（《玄中記》）。譯文引自 de Groot, Religious System, 586 而稍有修改。關於《玄中記》的作者，見 Huntington, *Alien Kind*, 1 註一。

【13】葛洪，《抱朴子》，〈內篇．對俗〉，四一～四二。英文譯文，見 Ware, *Alchemy, Medicine and Religion*。關於葛洪，見 Campany, To Live。譯者按：作者所引譯文與原文有異。譯者今據原典改正之。

【14】《太平廣記》，四五四．三五四，〈劉元鼎〉（《酉陽雜俎》）。

【15】《太平廣記》，四五一，三三九～四〇，〈僧晏通〉（《集異記》）。

【16】Thompson, "Death, Food, and Fertility," 102-4.

【17】Robinet, "Visualization and Ecstatic Flight," 176-77; 也見 Schafer, *Mao Shan in T'ang Times*, 42-43。

【18】Robinet, "Metamorphosis and Deliverance," 39-46. 賀碧來（Isabelle Robinet）區分了古代中國變身的二個層次。道教神祇和聖人的羽化是建立在陰陽合一和隨自然秩序變化的概念上。變身術，不是跟隨自然秩序的演變，而是加速自然變化的程序。變身術對自然而言，具有表面和暗中顛覆的作用，因此次於道教的羽化。也見 Sterckx, *Animal*

*and the daemon*，討論各種動物變身的形式及其在古代中國的文化意義。

【19】《太平廣記》，四五三·三五〇～五一，〈裴少尹〉（《宣室志》）；四五一·三三七，〈王黯〉（《廣異記》）。關於驅邪，見王燾（六七〇～七五五），《外臺祕要》，譯文引自 Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, 248-50。

【20】Kuhn, *Soulstealers*, 94-118. 妖狐和斷髮形成嘉靖三十六年（一五五七）、乾隆三十三年（一七六八）和光緒二年（一八七六）三次主要的妖術大恐慌的主題。也見 Barend ter Haar, *White Lotus Teachings*, 173-95, 263-81。

【21】應劭，《風俗通義》，三五三。也見《搜神記》，二〇五～六，以第三九八則故事爲例。

【22】《太平廣記》，四四七·三一四，〈孫巖〉（《洛陽伽監記》）；《古今圖書集成》，五二〇·五七b。譯者按：譯本文字乃據《洛陽伽藍記》引出，與原作者所注《太平廣記》版本稍異。然《太平廣記》版無作者在文中所言的「熙平二年四月有此，至秋乃止。」一句，疑作者所注錯誤。

【23】魏收，《魏書》，二九二三。譯文引自 de Groot, *Religious System*, 598。狐狸剪掉人的頭髮，偷走靈魂的事，也可以在北齊和唐朝發現。武平四年（五七三）正月，有狐魅現於鄴都和并州，「多截人髮」。見《北齊書》，八·一〇六。這則文字暗示截髮和皇后專權不當之間的關係。唐代的故事則說明一地方人士如何善於利用符咒對付一個欲截其髮的女子。這個人殺了她，而她則變成一隻雌狐。當地，無論男女，均相信如果一個人在夜中被斷其髮，很快就會死去。見《太平廣記》，四五〇·三三二，〈靳守貞〉（《紀聞》）。

【24】《搜神記》，二二二～二二三，故事第四二六則。也見《太平廣記》，四四七·三一三，〈陳羨〉（《搜神記》）。五通亦被解爲「山魈」，變化多端，善惑人類。見 Cedzich, "The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien," 152-67; von Glahn, "The Enchantment of Wealth," 656-61。

【25】白居易，《白居易集》，四·八七～八八；de Groot, *Religious System*, 589.

【26】《太平廣記》，四五二·三四〇～四五，〈任氏〉。英文譯文見 Ma and Lau，eds., *Traditional Chinese Stories*, 339-45。關於〈任氏〉的文獻史，見 Huntington, *Alien Kind*, 225-28。

【27】《太平廣記》，四五四·三五三～五四，〈計眞〉（《宣室志》）。



【28】于豪亮，〈幾塊畫像石的說明〉，一〇六～一二。也見小南一郎，《中國の神話と物語》，四六～八四；Loewe, *Ways to Paradise*, 108-10; 山民，《狐狸信仰之謎》，一二三～四二。

【29】Dubs, "An Ancient Chinese Mystery Cult," 221-39; Fracasso, "Holy Mother of Ancient China," 15; Cahill, *Transcendence and Divine Passion*, 17, 23.

【30】Loewe, *Ways to Paradise*, 87; Cahill, *Transcendence and Divine Passion*, 18, 32-65, 213-42. 關於道教上清派，見 Strickmann, "The Mao Shan Revelations," 1-64; Robinet, *Taoist Meditation* 和 *Taoim*; Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*. 關於唐朝以前，道教和大衆信仰之間的關係，見 Stein, "Religious Taoism," 53-82; Schipper, "Taoist Ritual and Local Cults," 101-15. 關於觀音與西王母，見 Yu, *Kuan-yin*, 特別是一五～一六，三三七～三八，四〇八～一二，以及四八〇～八一。

【31】《易林》，二一三，一七九。雖然，一般所指《易林》的作者是東漢學者焦延壽，但其已經被證明是東漢的作品。黃雲眉，《古今僞書考補證》，一三～一八。

【32】《太平廣記》，五六·二七八～二七九，〈西王母〉（《稽神錄》）；《雲笈七籤》（道藏一〇二六），一〇〇·六八一；一一四·七九五和七九九。關於「符」的重要性，見 Robinet, *Taoist Meditation*, 31-35。

【33】《玉房祕訣》，引入《醫心方》，二八·七a～b，以及 Baptandier, "The Lady Linshui," 134. 其時間應不晚於七世紀。見 Akira Ishihara and Howard S. Levy, *The Tao of Sex*。

【34】《太平廣記》，四五四·二五四，〈劉元鼎〉（《酉陽雜俎》）。

【35】小南一郎，《中中國の神話と物語》，六七～六八。

【36】《太平廣記》，四四九·三二六，〈李元恭〉（《廣異記》）。

【37】在此，筆者受到大貫恵美子（Emiko Ohnuki-Terney）研究的啓發。她指出日本人視猴子爲化身。她描述猴子的形象被認爲是「在一個比一個人看鏡子的自己時更高的抽象層次」，而且包含了人類看自己時有的正面和負面特質。見 Ohnuki-Tierney, *Monkey as Mirror*, 133-34。

【38】見 Johnson, *Chinese Oligarchy*, 9-11, 38, 136-37; Hartman, *Han Yu*, 121-22; 程薔、董乃斌，《唐帝國的精神文明》，

三五九～六七四；Ebrey, "Shifts in Marriage Finance," 100-2.

【39】Turner, "Encounter with Freud," 25.

【40】《太平廣記》，四五〇·三三二～三四，〈薛迥〉（《廣異記》）。

【41】程薔、董乃斌，《唐帝國的精神文明》，三三八～三九。

【42】《太平廣記》，四八七·五五〇～五五，〈霍小玉傳〉。

【43】van Gulik, *Sexual Life*, 171-81; 程薔、董乃斌，《唐帝國的精神文明》，三三八～三九。高羅佩（R. H. van Gulik）舉魚玄機（844-71）爲例。魚玄機是以詩名的藝妓，嫁給文人當妾侍，卻遭妻的虐待。後來，他離她而去，而她回到道觀，重作馮婦。最後，她被控殺人，而自殺身亡。

【44】馮客（Frank Dikötter）表示，北方民族「狄」和狗有關。「蠻」字和「閩」字指的是來自南方的民族，共同具有爬蟲類的特性。西北部族「羌」，以羊字爲部首。西方部族的「戎」，被描述成「鳥和獸」。見 Dikötter, *Discourse of Race*, 1-20。

【45】丁聲樹，《古今字音對照手冊》，七四。

【46】《舊唐書》，一〇四·三二一三。譯文引自 Pulleyblank, *An Lu-shan*, 11。關於唐代以「狐」字指非漢人民族，見 Pulleyblank, *An Lu-shan*, 10-11。也見 Hartman, *Han Yü*, 317 註一一。

【47】關於唐代與其周邊世界的文化交流，見 Schafer, *Golden Peaches of Samarkand*。關於晚唐的「復古」運動，激化「胡」與「華」的文化區別，見 Hartman, *Han Yu*, 119-29, 158-59。

【48】陳寅恪，〈狐臭與胡臭〉，一四〇～四二。狐與「胡」之間的關係，可以追溯到更早。在六朝的故事裡，一個姓胡的男人，精於音樂與醫藥。他的「體有臊氣，恆以名香自防」。見《太平廣記》，四四七·三一五，〈胡道洽〉（《異苑》）。其他唐代的例子，見《太平廣記》，四四八·三二〇，〈楊伯成〉（《廣異記》）；四四九·三二六，〈李元恭〉（《廣異記》）。

【49】《太平廣記》，四五一·三三八～三九，〈李𪊲〉（《廣異記》）。

【50】《太平廣記》，四五〇·三三〇～三一，〈唐參軍〉（《廣異記》）。



【51】向達，〈唐代長安與西域文明〉，一二～一五；馮承鈞、向覺明，〈關於龜茲白姓之討論〉，一二三～二七。

【52】《北方毘沙門天王隨軍護法眞言》（大正藏一二四八），二二六。關於唐代的密教，見 Chou Yi-liang, "Tantrism in China," 245; Weinstein, *Buddhism*, 54-57。

【53】《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（大正藏九四五），一三三～三五。關於八世紀中國，狐狸與獅空行母的關聯，見 Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, 264-65。

【54】Smyers, *Fox and Jewel*, 25; 吉野裕子，《狐：陰陽五行と稲荷信仰》，九九。他們均指出中國在日本人的傳說、佛教密宗和稻荷信仰方面的影響。有些日本文獻主張稻荷是北魏時期，由中國傳到日本的。七一一年，稻荷神社首次建立，約在十二世紀與狐狸產生關係。

【55】Chou, "Tantrism in China," 245; Weinstein, *Buddhism*, 54-57.

【56】《太平廣記》，四五四·三五二，〈張簡棲〉；四四九·三二八，〈林景玄〉（《宣室志》）；四五三·三四六～四七，〈王生〉（《靈怪錄》）。

【57】《太平廣記》，四四八·三二一，〈葉法善〉（《紀聞》）。關於這個時期道教對佛教的批評，見 Zürcher, *Buddhist Conquest of China*, 305-7; Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, 194-209。

【58】《唐鴻臚卿越國公靈虛見素葉眞人傳》（道藏七七八），六 a。葉法善的生卒年月，相當依賴這份資料。在此，筆者採用柯克蘭（Russell Kirkland）的看法，並將其生卒年定在六三六～七二〇年之間。見 Kirkland, "Tales of Thaumaturgy," 50-51。

【59】《太平廣記》，二六·一三九～四二，〈葉法善〉。《太平廣記》的編者指出這則記載出自《集異記》及《仙傳拾遺》。柯克蘭（Russell Kirkland）認爲，事實上，幾乎沒有證據證明葉法善有道教思想或教義的傾向。但是，所有的正史和後來的道教傳記均指出他是一個極具政治企圖的大道士。見 Kirkland, "Tales of Thaumaturgy," 85-86。

【60】《太平廣記》，四四九·三二七～二八，〈韋明府〉（《廣異記》）。

【61】《太平廣記》，四四七·三一七，〈大安和尚〉（《廣異記》）。筆者已經據 de Groot, *Religious System*, 591-92

的英文譯文修改之。

【62】《歷代法寶記》（大正藏二〇七五），一八四a～b。

【63】Faure, *Rhetoric of Immediacy*, 109.

【64】Faure, *Rhetoric of Immediacy*. 海恩（Steven Heine）指出，大衆信仰狐狸被融入禪宗的心印傳統，闡明其哲學上的意義。Heine, *Shifting Shape, Shaping Text*.

【65】Weinstein, *Buddhism*, 73-74; Teiser, *Ghost Festival*.

【66】Barrett, Taoism Under the Tang, 19-20, 41-42; Guisso, *Wu Tse-T'ien*, 4-5, 35-45.

【67】〈討武曌檄〉，收入段成式，《酉陽雜俎》，前集，一，九b；Guisso, "Regin of the Empress Wu," 294-94, 303-4. 武則天在文明元年（六八四）及載初元年（六九〇），分別遭遇過兩次支持恢復李唐皇室的叛亂。兩次均受到有限的支持，但也很快地就被鎮壓了。

【68】Guisso, *Wu Tse-T'ien*, 5.

【69】Guisso, *Wu Tse-T'ien*, ii, 2; Twitchett, Official History, 142-43. 沈既濟任職於史館，是第一個指武則天爲篡位者，統治是不合法的人。

【70】《太平廣記》，四四九．三二五，〈汧陽令〉（《廣異記》）。這則故事敘述新羅地方的人爲狐精建祠奉祀。這點支持了狐仙信仰傳到朝鮮的說法，但無法據此下任何結論。

【71】《太平廣記》，四四九．三二六，〈焦練師〉（《廣異記》）。

【72】《太平廣記》，四五一．三三六，〈長孫甲〉（《廣異記》）。

【73】胡剛子在一些唐代和宋代的道教文獻中是一個煉丹大師。例如，見《黃帝九鼎神丹經訣》（道藏八八四），第二到第二十章。這份文獻約完成在唐朝（六五九～六八六）；張先生，《太上土兌經》（道藏九四八），約在長安二年（七〇二）到開元二十九年（七四一）間完成；董師元，《龍虎元旨》（道藏一〇七五），據說是在貞元五年（七八九），一位道士受天啓獲得。《大丹記》（道藏八九八），編纂年代不明，應不晚於宋代。關於胡剛子，見陳國符，《道藏源流續考》，三〇三～九。



【74】關於中古中國的宗教，見 Kleeman, "The Expansion of the Wen-ch'ang Cult" 和 *A God's Own Tale*。

【75】杜光庭，《道教靈驗記》（道藏五九〇），卷一〇，六b～七a。

【76】宋代，中國一些地方有奉祀李靖。見 Hansen, *Changing Gods*, 112-13。

【77】王欽若，《宋眞宗御製翊聖保德眞君傳》（道藏一二七五），中，五a～六a。譯者按：本句據所引原典，稍有修改。作者可能誤解原典的意思。

【78】趙道一，《歷世眞仙體道通鑑》（道藏二九六），卷五三，一七b～一八a。

【79】徐松輯，《宋會要輯稿》，禮二〇，一四b～五a。

【80】韓森（Valerie Hansen）和萬志英（Richard von Glahn）同意「這個詔令本身的目的，很明顯地並不在根絕大衆信仰的對象，而是在加強國家對大衆信仰的控制」。見 Von Glahn, "The Encantment of Wealth," 664。也見 Hansen, *Changing Gods*, 85。關於宋代早期重整大衆信仰，以及道教與宋廷之間的關係，見 Hansen, *Changing Gods*, 79-104; Davis, *Society and Supernatural*, 21-86; Hymes, *Way and Byway*, 尤其是一四七～二〇五。

【81】李劍國提出，現存最早，指妲己是狐精的記載，出現在日本文獻一一〇一年的 *Gomeicho* 裡。這表示，在一一〇一年，日本已經知道狐狸和妲己之間的關聯。在元代小說《武王伐紂平話》和明代小說《封神演義》裡，妲己均以狐精的角色出現。李劍國，《中國狐文化》，一五一～五四；一七〇～七五。某些學者相信，《武王代紂平話》的原本始於宋代。見羅宗濤，〈元建安虞氏新刊五種平話試探〉，四〇九；譚正璧，譚尋，《古本稀見小說匯考》，一八二。

【82】洪邁，《夷堅志》，丁，一九．六九五，〈江南木客〉。

【83】寇宗奭，《圖經衍義本草》（道藏六三〇），二九．四a；蘇頌（一〇二〇～一一〇一），引入《古今圖書集成》，五二〇．五一b。

【84】釋延壽，《宗鏡錄》（大正藏二〇一六），一五．四九四b。見 Cedzich, "The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien," 161。

【85】趙道一，《歷世眞仙體道通鑑》（道藏二九六），五三．三一六c。關於雷法及其對抗「左道妖異」的官僚功

能，見 Strickmann,〈宋代の雷儀：神霄運動と道家南宗に就いての略説〉，一五～二八；Boltz, "Not by the Seal of Office Alone," 241-305; Saso, "Orthodox and Heterodox in Taoist Ritual," 329-25. 關於王文卿和五雷儀，見 Hymes, *Way and Byway*, 147-70。

【86】《宋史》，六六．一四二五。也見《湖海新聞夷堅續志》，一〇三，〈宣和怪事〉。元代編成。

【87】《宋史》，二八七．九六五〇～五一。譯者按：作者的敘述與《宋史》本文少異，譯者今按《宋史》本文改之。據《宋史》本文，狐穴並非在廟下。原文述：「城東有靈應公廟，傍有山穴，群狐處焉。」見《宋史》，二八七．九六五〇。

【88】王闢之，《澠水燕談錄》，一一三；呂希哲，《傳講雜記》，引自《古今圖書集成》，五二〇．五五 a。王闢之，治平三年（一〇六七）進士，任地方官職長達三十餘年。呂希哲的祖父呂夷簡和父親呂公著均曾任宰輔職。呂希哲與王安石友好，嘗從程頤、程顥和張載等新儒家學者問學。

【89】呂希哲，《傳講雜記》，引自《古今圖書集成》，五二〇．五五 a。

【90】元好問，《夷堅續志》，二四七，〈白神官〉。

【91】元好問，《夷堅續志》，〈胡公去狐〉；林溥等纂，《即墨縣志》，一二．四二 a～b。本故事的其他版本，見《古今圖書集成》，七一．五五 a，引自明代，甚或更早版本的《萊陽府志》。其中敘述狐狸往西北離去。即墨是東南方、近海的縣分。在其東北方是登州，亦即後來狐祟發生的地方。因此，《古今圖書集成》所引的版本更加合理。

## 第二章　狐仙與狐仙信仰的擴散

【1】郎瑛，《七修類稿》，四八．九 b～一一 a。郎瑛出身古董商人之家。雖好閱讀，並素有作家及古物鑑賞家之盛名，但很早就離開學校，也不曾參加過科舉考試。見 L. Goodrich and Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography*, 791-93。

【2】關資狐狸的動物學特徵，見高耀亭等編，《中國動物志》，八．五二～六四。亦見 Smyers, Fox and Jewel, 87-89; Huntington, *Alien Kind*, 7-8。



【3】沈德符，《萬曆野獲編》，二八．三一 a。

【4】錢希言，《獪園誌異》，一四．一四 b。

【5】《聊齋誌異》，〈捉狐〉，二二。

【6】洪邁的《夷堅志》，主要取材的範圍是長江以南、南宋朝的領土。其中包括十三則狐精的故事，十則來自家鄉江西，一則來自湖南，一則來自安徽、長江北岸的一個小鎮。元初的《夷堅續志》（後集，四〇七～一二），收錄六則狐狸故事，皆位於中國南方，如福建、浙江、四川和江蘇。

【7】沈德符，《萬曆野獲編》，二八．三一 a。

【8】謝肇淛，《五雜俎》，九．一三 b～一四 a 和一五．二九 a。郎瑛的見解，見《七修類稿》，四八．九 b。

【9】《聊齋誌異》，〈五通〉，一四一七。

【10】王同軌的《耳談類增》裡有一則關於五通的故事，列在收錄了十七則狐狸故事的「狐類」之下。張景運《秋坪新語》有篇故事（九，二一 a）提到，正當一個青年為其在五通神壇前死於非命的祖父慟哭時，一個老人出現在他的面前。後來，這個老人自報家門：「吾非人，乃狐也。」

【11】沈德符，《萬曆野獲編》，二八．三一 a。

【12】《閱微草堂筆記》，一一一。

【13】胡樸安，《中華全國風俗志》，下篇，五．一二。

【14】《洞林小志》，五，一六 b。轉引自李壽菊，《狐仙信仰與狐狸精故事》，八〇。譯者按，作者原文指狐神為雌性，塑像者為巫師。然查《洞林小志》原文，並無指神為雌性，而塑之者實乃男巫也。今據原文稍修改之。

【15】吳熾昌，《客窗閑話》，二，初集，〈無眞叟〉，六 b～八 a。狐和野貓（狸）並非臺灣的原生動物。見高耀亭等編，《中國動物志》，八．五二；李壽菊，《狐仙信仰與狐狸精故事》，五。

【16】李鄉瀏、李達，《福州民俗》，二九一；李壽菊，《狐仙信仰與狐狸精故事》，八五。

【17】張燾，《津門雜記》，中．二〇 b；薛福成，《庸盦筆記》，一三四；Owen, "Animal Worship," 250；永尾龍造，

《支那民俗誌》，一，二五〇；井岡咀芳，《中國北方習俗考》，三七五；Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 1-2; Anne Goodrich, *Peking Paper Gods*, 75; 王景琳、徐匋，《中國民間信仰風俗辭典》，三六九，三七六。

【18】李慶辰，《醉茶志怪》，三．一七a～b。

【19】永尾龍造，《支那民俗誌》，二．一〇。

【20】Dore, *Research Into Chinese Superstitions*, 696.

【21】陸聯逵，《萬全縣志》，九．四六a～b。

【22】宋大章，《涿縣志》，八編，全．七b～八a。

【23】張滄，《滄縣志》，一二．二六a～b。

【24】丁世良、趙放，《中國地方志民俗資料匯編》，東北卷。也見朴相圭，《滿洲風俗圖錄》，三四，八〇，九四，九五，九六，一〇四，一〇五，一四五。當中收錄了許多二十世紀初期，滿洲的狐仙壇、狐仙廟和狐仙牌位的照片。

【25】瀧澤俊亮，《滿洲の街村信仰》，二二〇～四二。

【26】王介公，《安東縣志》，七．四三b。

【27】趙興德，《義縣志》，九．四五b。

【28】陳繼淹，《張北縣志》，五．一二六a；陸聯逵，《萬全縣志》，九．三六a～b；程起錄，《武安縣志》，九．一〇b；丁世良、趙放，《中國地方志民俗資料匯編》，華北卷，三一二；張國增，〈河北撫寧縣的宗教迷信〉：二八二；永尾龍造，《支那民俗誌》，二．九一～九二，一〇七～一一二；內田智雄，《中國農村の家族と信仰》，三三四。

【29】至少自元代至明代，「狐精」一詞皆無任何正面或負面意義。元代的《夷堅續志》收錄了兩則「狐精」故事，一指妖嬈女子，一指無害道人。見後集，四〇八～九及四〇九～一〇，故事二二七，〈狐精嫁女〉，和故事二三〇，〈狐精媚人〉。明代一則記載狐精治癒人疾的故事（陸延枝，《說聽》，上．六b；見第四章）。即便沒有任何貶意，該狐仍被呼作「狐精」。又徐昌祚的《燕山叢錄》（八．四b；二二．五b）兩度提及「狐精」，謂



山東土話稱之為「皮老虎」，河北稱之「黑皮子」，似乎暗指「狐精」在河北和山東並非全然是口頭用語。明代士人馮夢龍在《太平廣記鈔》第七十七卷的標題下，即註「此卷皆狐精」。在此，「狐精」是一個中性語詞，指唐代故事中所有不同類型的狐狸故事。見《太平廣記鈔》，七七．二〇三二～七三。然而，到了十九世紀，「狐精」不再是一個中性的詞彙。一則當代的故事記載，有隻狐狸住在蘇北沛邑的一處樓裡。若稱之以「仙」則不作祟，然呼之為「狐精」，定會拋磚投人。見許秋垞，《聞見異辭》，二．七a，〈狐女望月〉。

【30】Robinet, *Taoism*, 49. 亦見 Girardot, "Hsien," 476; Seidel, "Chronicle of Taoist Studies," 248。

【31】Campany, *To Live*, 4-5, 引自註四。

【32】《抱朴子內篇》，二．一九～二〇，引自 Campany, *To Live*, 75。關於屍解成仙，見 Robinet, "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse," Cedzich, "Corpse Deliverance," Campany, *To Live*, 52-60, 75-80. 蔡霧溪（Cedzich）和康儒博（Campany）均表示，「屍解」實際上是如蟬蛻殼一般，中國的修行者為逃避冥界生死簿的管理而成仙，脫下其皮囊的過程。康儒博因此提出一個更佳的譯法：「藉假死狀態而逃脫出來。」

【33】「離」和「坎」是《易經》中的兩個卦象。「離」在兩條陽線之間，以陰線表示，象徵以陽制陰。「坎」則以陽線表示，夾在兩條陰線之間，象徵以陰制陽。離和坎是道教煉丹術的文獻中最常使用的字眼。龍和虎亦象徵陰和陽。道教內丹派經常使用這些字眼。見 Robinet, *Taoism*, 235-37。

【34】素女乃一精通房中術者。她教導藉由房中術達到成仙目的的法術。漢代以降，許多房中術的文獻皆記載之，最著名者即以素女為名的《素女經》。此後，該名就成為房中術的代名詞。見 van Gulik, *Sexual Life*, 74-76; Campany, *To Live*, 81註一二一。有關高羅佩（R. H. van Gulik）女性性欲觀點的評論，見 Charlotte Furth, "Rethinking Van Gulik," 125-46.

【35】《閱微草堂筆記》，四六三～六四。韓瑞亞（Rania Huntington）在*Alien Kind*, 300-1中也討論了這則故事。其他關於狐狸尋仙的見解，見《閱微草堂筆記》，五四，七七。

【36】關於「雙修」，見 Needham, *Science and Civilization*, 5, 239; Sivin, "The Theoretical Background of Elixir Alchemy," 212; Despeux, *Immortelles de la Chine Ancienne*, 223-27。

【37】Harper, "The Sexual Arts of Ancient China," 539-93; Despeux, *Immortelles de la Chine Ancienne*, 223-27; Wiles, *Art of the Bedchamber*, 26-28; Robinet, *Taoism*, 123, 227; Gulik, 70-90, 121-60, 192-207, 223-29, 253-25, 268-80, 285-87, 313-16. 高羅佩（R. H. van Gulik）舉出二則清代發生在山東的事件。其中，男女兩造，包括一些士紳，由一名道士引導，藉「雙修」求長壽。該教派因「違背風序良俗」而爲官府拿獲。高羅佩認爲這些行爲可以追溯回後漢的黃巾之亂。

【38】《閱微草堂筆記》，五四。故事的後段，他借狐精批評宋代理學，顯然反映出清代考據學者的看法。見 Huntington, *Alien Kind*, 292-300，有何琇故事的全文翻譯和討論。關於紀昀和考據學，見 Chan, *Discourse on Foxes and Ghosts*, 113-30。

【39】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 4-5.

【40】同前註，五。李慰祖將「聚則成形，散則成氣」譯成 "to assume certain transitory shapes in gatherings and to give up this shape when the gathering is over"，而「天道」則譯作自然律（natural order）。他也將「撒災」譯成 "to cause epidemic"，但就像他自己提出的那樣，僅家中的某一成員會遭殃，而不會形成大規模的疫病。

【41】洪邁，《夷堅志》，丁，一九．六九六。該文譯文亦見於 Cedzich, "Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien," 166。蔡霧溪（Angelika Cedzich）在五通／五顯的例子裡，一律譯爲「不朽者（immortal）」。

【42】Li Wei-tsu, 26. 在中國許多地方均如是表達。見 Potter, "Cantonese Shamanism"。

【43】永尾龍造，《支那民俗志》，三．五二。

【44】《聊齋誌異》，六九一。關於這則故事的討論，見第四章，以及 Huntington, *Alien Kind*, 153-56。

【45】陳寅恪，〈讀鶯鶯傳〉，一〇七；詹且，〈仙妓合流的文化意蘊〉；Schafer, *Divine Woman*, especially 165-85; Despeux, *Immortelles de la Chine Ancienne*. 關於魚玄機，也見第一章，註四三。〈遊仙窟〉英譯文，見 Levy, *Dwelling of Playful Goddesses*。

【46】Chang, *Late Ming Poet*, 42; Wai-yee Li, *Enchantment and Disenchantment*, 71, 90.

【47】《豔異編》，四．五二～五四，〈少室仙姝〉：三六．三六七，〈顏令賓〉：三六．三七〇，〈王團兒〉。



【48】牛僧儒，《玄怪錄》，〈華山客〉，一二〇～二二。關於《狐媚叢談》，見下。

【49】「屍解」，見本章註第三二。

【50】曾慥，《類說》，一二．一一a～b。曾慥另外的種要作品是《道樞》。譯者按：作者在原曾慥名後附有其任官年代（一一三一～一一九三）。然查《宋人傳記資料索引》，曾實死於紹興二十五年（一一五五），作者一一九三之年代不知從何而來。

【51】劉壽眉，《春泉聞見錄》，一〇a；《聊齋誌異》，四三〇，〈毛狐〉。也見《揚州夢》，〈趙士敬〉，收入陸林，《清代筆記小說類編》，精怪卷，五三～五五。

【52】〈會仙記〉，收入張潮，《虞初新志》，一四．二a～四b。也見韓瑞亞（Rania Huntington）針對這個故事的意義和不同版本的討論，*Alien Kind*, 236-47.

【53】許地山，《扶箕迷信的研究》，七～二〇；Jordan and Overmyer, *Flying Phoenix*, 36-39. 紫姑的詳細討論，見第四章。

【54】陳其元，《庸閒齋筆記》，二．八b，〈迷信扶乩受禍〉。譯者按：作者原文爲 "ghosts and foxes often took the place of *xian* in spirit writings and caused harm to people"，然在中文原文並無 "caused harm to people" 之語，今據中文原文改之。

【55】Huntington, *Alien Kind*, 158 註六九。

【56】筆者很感謝匿名審查人，認爲這是種刻意的神祕化的做法。

【57】魯允中，《普通話的輕聲和兒化》，一一〇～一一一；李思敬，《漢語兒音史研究》，四二。

【58】關於因《太平廣記》再印而引起明代文人對狐精的興趣，見 Huntington, *Alien Kind*, 25。

【59】錢希言，《獪園》，一四．八a；沈德符，《萬曆野獲編》，二八．三二a～b。經血是延年益壽的道術中的一個重要原素，尤其是對女性的實行者而言。關於中國傳統中經血的利用，見 Despeux, *Immortelles de la Chine Ancienne*, 215-19; Furth, *Flourishing Yin*, 74-77, 92-93, 214-16, 292-93; Cohen, *History in Three Keys*, 130 註 54, 141, 143。

【60】關於《狐媚叢談》的作者墨尿子的生平，我們所知不多。清代唯有《千頃堂書目》注錄該書，然而，除了題名和卷數外，還沒其他關於該書的資訊。該書共有五卷，按故事發生的年代編排，包括唐朝以前的歷史和文學，唐、宋、元，以及明代初期的故事。最後一則故事紀元於正德（一五〇六～一五二〇）初年。陸延枝的《說聽》也收了這則故事，該書有一篇嘉靖十四年（一五三五）年的序文。所有的證據顯示，本書成書的時間不早於正德年間，但也不在萬曆（一五七三～一六一九）末年之前。該書在明清時期可能仍然鮮為人知。

【61】馮夢龍，《太平廣記鈔》，一～二。關於馮夢龍，見陸樹侖，《馮夢龍研究》，尤其是第一九～三〇頁；關於馮夢龍的作品，見 Yang Shuhui, *Appropriation and Representation*。關於《平妖傳》，見 Hanan, "Composition of the P'ing-yao chuan," 201-19。

【62】關於年代，作者，以及《醒世姻緣傳》的英文概要，見徐北文，〈醒世姻緣傳簡論〉，一～一〇；Plaks, "After the Fall," 543-80; Dudbridge, "Women Pilgrims to T'ai-shan," 39 和 "A Pilgrim in Seventeeth-Century Fiction," 230-32。

【63】在《醒世姻緣傳》中，處處可見西周生使用「狐精」一詞，例如一一～一三，七二～七三，一八六，二一二，二一四，二五二，三九三等頁。有兩處，狐狸也被叫作「皮狐」，見一二一三，一二四五兩頁。「皮狐」乃當地方言的用法。

【64】西周生，《醒世姻緣傳》，二二～一四，一三一四，一三二九。

【65】張潮，《虞初新志》，一二·二b～四b。

【66】景運，《秋坪新語》，一二·一九b，〈老仙少仙〉。

【67】「狐仙」，見《閱微草堂筆記》，七七，四六四；「仙家」，一一〇，四二〇；「狐神」，七九，一九四。

【68】和邦額，《夜譚隨錄》，八。

【69】徐昆，《柳崖外編》，〈序〉，以及一〇·二八a～b，〈飲酒老人〉；長白浩歌子，《螢窗異草》，初編，三·六四，〈銀針〉；三·七六，〈青眉〉；二編，一·一七，〈若翠〉。

【70】他們的作品，包括和邦額的《夜譚隨錄》；張景運的《秋坪新語》；徐昆的《柳崖外編》，以及曾衍東的《小豆棚》。《春泉聞見錄》的作者劉壽眉居於北京，而他大多數的故事則自北京附近蒐集而來。《小豆棚》的作者曾衍東來自山東，其書中有「仙狐」一部，專門記載狐精故事，只是「仙」字鮮少出現在故事裡。他只在兩個地方用到「仙」字，一次是用在敘述擾人的狐精上，一次用在敘述一位老婦方面，兩者均與狐精的行動有關。見一七三，〈劉祭酒〉，以及二七三，〈李嶧南〉。



【71】Chan, *Discourse on Foxes and Ghosts*, 55-75; 和邦額，《夜譚隨錄》，八三～八九，〈雜記五則〉。對和邦額的故事及其社交圈的討論，見 Huntington, *Alien Kind*, 34-59。

【72】Rawski, *Education and Popular Literacy*, 115-18. 她指出，華北的書商在出版市場擔任重要角色得一直等到十九世紀末以後才實現。

【73】Chan, *Discourse on Foxes and Ghosts*, 11-17; 引文取自第一五頁。

【74】Huntington, *Alien Kind*, 30-31.

【75】例如袁枚，《續子不語》，五·七a，〈狐仙正論〉；五·四b，〈狐仙懼內〉。這兩則故事原記載在《閱微草堂筆記》，六～七和八二裡。袁枚於《子不語》的序文裡說到，他蒐集這些故事純粹只為自娛，「非有所感也。」蔡九迪（Judith Zeitlin）認為據此一說，袁枚乃「有意地反駁自十八世紀以來，過分地主張《聊齋誌異》是蒲松齡用以明志的作品的說法」。見 Zeitlin, *Historian of the Strange*, 29, 和 230 註 54。

【76】鄧眩的集子總共分成十四部，包括精怪、神、鬼、僧道、殺人、雷殲、遊地府、報應和命運等主題，範圍廣泛。

【77】趙翼，《簷曝雜記》，二·三九，〈狐祟〉。

【78】黃凱鈞，《遺睡雜言》，五·一九a，〈狐仙貞潔〉。

【79】樂鈞，《耳食錄》，三·三二七～二八，〈蜀商〉。

【80】袁枚，《續子不語》，九·四b～五a，〈蘭渚山北來大仙〉。

【81】錢泳，《履園叢話》，一六·六b～七a，〈管庫狐仙〉。

【82】李慶辰，《醉茶志怪》，一·七～九，〈王建屏〉；四·三九a，〈白夫人〉。又見一·三一a～三四a，〈柳兒〉。

【83】薛福成，《庸盦筆記》，一七八～八四，〈狐仙談歷代歷人〉，以及一六九～七七，〈北齊守宮老狐〉。第二則

故事稍後發表於上海的《申報》。類似的故事也記載在其他的文集裡，例如許奉恩，《里乘》，八一，九四，一三二；楊鳳輝，《南皋筆記》，一八，〈狐仙〉；二七，〈胡麗姑〉。蘇州人王韜（一八二八～一八九七）經常出入上海的歡場，寫了許多關於他在上海生活的事。他譴責所有與狐術和狐狸化身有關的故事，卻仿效蒲松齡的《聊齋誌異》寫書。許多王韜在作品中描述的歡場和幻想出來的女人，都名為「仙」。見其《淞隱漫錄》的序文，以及二．四九～五三，〈何蕙仙〉；五九～六三，〈鄭芷仙〉；四．一六三～六七，〈胡瓊華〉；《淞濱瑣話》，一．一五b，〈倪幼容〉；二．一a，〈魏月波〉。

【84】 Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 2.

## 第三章　狐精與家庭祭祀

【1】《大明會典》，八一．二六五。英文譯文引自 Overmyer, "Attitudes Toward Popular Religion," 205。

【2】 Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," 131-82; Ahern, *Cult of Dead*, 91-93, 116, 127; Feuchtwang, "Domestic and Communal Worship," 106-7, 123-29. 研究中國社會的學者已經懷疑灶神的官僚職能，討論了許多「非官方」的特徵。然而，他們均同意，當從其與祖先和孤魂野鬼的關係中來了解灶神時，祂是一個外來者，代表整個社會監視一個家庭，代表的不是官方，就是公共的權力。見 Chard, "Folktales" 和 "Rituals and Scriptures;" Hymes, *Way and Byway*, 258-60。

【3】廣義的「鬼」，見 Yu, "Ghosts in Fiction," 398-99。

【4】《聊齋誌異》，一五八，〈嬰寧〉；二六〇，〈巧娘〉；《閱微草堂筆記》，一六一。

【5】 Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors*, 36, 138-71; Huntington, *Alien Kind*, 120-23.

【6】 Zeitlin, "Embodying the Disembodied," 245. Huntington（*Alien Kind, 97*）確切地指出，在英文裡，「祟」會讓人聯想到恐懼，但中文「造祟」的觀念指的是「製造麻煩」。

【7】《閱微草堂筆記》，四四九。關於狐狸的採補之術，見Hammond, "Vulpine Alchemy"。

【8】有關這種故事類型的討論，見 Hanan, *Chinese Vernacular Story*, 44-49; Yu, "Ghost in Fiction," 427; 尤其是 Huntington,



*Alien Kind*, 171-204。

【9】人類學家已經蒐集了許多「鬼婚」和撫慰鬼魂的相關資料，兩者均能追溯到較早期的傳統裡。見 Teiser, *Ghosts Festival*; Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, 140-55, 161; Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," 148-52, 172-73; Potter, "Cantonese Shamanism," 216; Harrell, "When a Ghost Becomes a God," 193-206; Weller, *Unities and Diversities*, 60-65; *Resistance and Rebellion*, 113-68; and "Matricidal Magistrates and Gambling Gods," 250-68; Zeitlin, "Embodying the Disembodied," 249.明清時代的法律規定安撫孤魂野鬼的儀式乃由所有的社會階層贊助，並由官方來執行。Overmyer, "Attitudes Toward Popular Religion," 209-11.

【10】例示請見《閱微草堂筆記》，二一，五四二；曾衍東，《小豆棚》，一四．二七一～七四，〈李嶧南〉；《聊齋誌異》，一三三～三六，〈董生〉。杭廷頓認為「魅」是性寄生狀態的表現。見 Huntington, *Alien Kind*, 172-83。

【11】《閱微草堂筆記》，三四九；也見二八，三七二，四四九，四七六。

【12】《閱微草堂筆記》，九〇。相同的概念也陳述在《閱微草堂筆記》，二一六，和張景運，《秋坪新語》，一一．二三b，〈方家園狐〉。

【13】徐昆，《柳崖外編》，三．四a～五b，〈翠芳〉。

【14】《聊齋誌異》，二二〇～二一。類似的故事，包括有〈溫玉〉，收入長白浩歌子，《螢窗異草》，三九～四三和〈李嶧南〉，收入在曾衍東，《小豆棚》，二七一～七四。關於這個故事的討論，又見Li Wai-yee, *Enchantment and Disenchantment*, 122-36; Zeitlin, "Embodying the Disembodied," 244-47; Huntington, *Alien Kind*, 262-64。

【15】《聊齋誌異》，二二五；Zeitlin, "Embodying the Disembodied," 245. 筆者引蔡九迪（Judith Zeitlin）的翻譯而稍有改之。

【16】 Zeitlin, "Embodying the Disembodied," 245-46.

【17】陸延枝，《說聽》，上．六a。

【18】 Ahern, *Cult of Dead*, 91; Thompson, "Death, Food, and Fertility," 87.

【19】陸延枝，《說聽》，上．六a。

【20】Rawski, "Economic and Social Foundations," 9-11; Berling, "Religions and Popular Culture," 188-218, 尤其是二〇二～二二；Brokaw, *Ledgers of Merit and Demerit*; Sakai Tadao, "Confucianism," 331-66.

【21】東軒主人，《述異記》，上．一一b～一二a。武雅士（Arthur Wolf）在"Gods, Ghosts and Ancestors"一文中討論了祖先崇拜的這個面向。見 Arthur Wolf, "Gods, Ghosts and Ancestors," 161 .

【22】《聊齋誌異》，一二二〇，〈小梅〉。

【23】《聊齋誌異》，一〇四～一一，〈王成〉。

【24】朱翊清，《埋憂集》，七．一二〇～二一，〈趙孫詒〉。

【25】狐精作爲母親和女巫角色的合併，在民間傳統中有其根基。由於狐精有助生人遊地府的神奇力量，故成爲巫師的親密夥伴。在中國許多地方，父母爲了讓小孩遠離邪祟的侵害，便讓小孩認村巫爲「乾媽」。見 Potter, "Cantonese Shamanism," 207, 222-24; 李壽菊，《狐仙信仰與狐狸精故事》，九四～九五。

【26】Ahern, *Cult of the Dead*, 176; 關於明清時代的妾，見 Mann, *Precious Records*, 250 註 84; Rubie S. Watson, "Wives, Concubines, and Maids," 231-55; Bray, *Technology and Gender*, 353。白馥蘭（Bray）分析妻子與妾侍，以及她們在死前和死後使用家族資源的區別。妾侍在生了兒子之後，在祖先壇上才有位置。也見 Ebrey, *Inner Quarter*, 227-31中關於妾侍在宋代家庭裡的邊緣地位。

【27】洪邁，《夷堅志》，丁志，一九．六九九，〈陳氏妻〉。

【28】薛福成，《庸盦筆記》，一三四。

【29】Rev. G. Owen, "Animal Worship," 249.

【30】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 8-11; 永尾龍造，《支那民俗志》，二．一〇，九七，一〇七～一二，以及三．五二。范迪瑞，〈流行魯東農村中的迷信禁忌〉，二六五。

【31】徐昌祚，《燕山叢錄》，八．四a。

【32】徐昌祚，《燕山叢錄》，八．四a～b。

【33】von Glahn, "Enchantment of Wealth;" Weller, *Resistance, Gods, and Control*, 113-53; "Matricidal Magistrates and Gambling Gods," 257-66. 譯者按：魏樂伯（Robert Weller）研究的是一九八〇～一九九〇年代的臺灣。



【34】Skinner, "Regional Urbanization," 211-49和"Cities and the Hierarchy," 275-357; Huang, *Peasant Economy*, 69-71.

【35】關於新儒家親族理念的憧憬，見 Waltner, *Getting on Heir*, 17, 22; Bray, *Technology and Gender*, 283-85；關於華北的分家慣例，見 Huang, *Peasant Economy*, 69-121；關於婦女貞潔操的表揚，見 T'ien Ju-k'ang, *Male Anxiety and Female Chastity*; Elvin, "Female Virtue and the State," 111-52; Carlitz, "Social Uses of Female Virtue," 117-52。萬志英（Richard von Glahn）指出，五通神信仰中論及以性易財的部分，確實發生在中國社會中表彰女性貞潔逐漸達到一個相當引人注目的程度的時候。見 von Glahn, "Enchantment of Wealth," 685。

【36】von Glahn, "Enchantment of Wealth," 694.

【37】von Glahn, "Enchantment of Wealth," 698-71. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion* 是討論神靈附身的社會學意義之最具代表性的研究。李維（I. M. Lewis）指出，「外圍崇拜（peripheral cults）」一般被認爲是與道德無關，並藉由附身的方式，提供諸如處在男性主導社會中的女性，以及低社會階層中的男性等邊緣性團體表達異議的保護和機會。

【38】王同軌，《新刻耳談》，一四．一六b～一七a，〈狐術女變男子〉。同樣的故事也收入在趙吉士，《寄園寄所寄》，五．九b。

【39】《閱微草堂筆記》，四二二。另一則同時代的故事說到，在一個士人家庭裡，有個年輕的婢女偷了一些錢去幫助她那當乞丐的母親，但被主人查獲，笞打數下。有隻住在家裡已有幾年，而且不曾爲祟的狐精，這時哭言：「悲此女年未十歲，而爲母受箠。」主人覺得慚愧，停止責罰她。鄧眩，《異談可信錄》，二二．九a，〈樓上哭〉。

【40】《閱微草堂筆記》，三七，五二八，三五六，五〇九。

【41】Gates, "The Commoditization of Chinese Women," 813-19（引文取自八一六）；Gronewold, *Beautiful Merchandise*, 34-50; Mann, *Precious Records*, 41-44; Sommer, *Sex, Law, and Society*, 243-47, 282-87. 蘇成捷（Matthew Sommer）討論了許多取自河北省順天府的相關案件。

【42】Turner, "Encounter with Freud," 25. 第一章也引用了這句話。

【43】江南的五通神祠規模也很小。這些小神龕「幾乎在每個庭院都可以找到，通常是在開向街上的大門內」。見 von Glahn, "Enchantment of Wealth," 678-79。

【44】這裡可舉收錄在和邦額，《夜譚隨錄》中的〈鐵公雞〉一條爲例。見《夜譚隨錄》，二四六～四九；張景運，《秋坪新語》，八．二三b，〈宅異〉；九．七a～八b，〈周孝廉〉。十八世紀時，在華北，小麥是城市居民和上層階級的主食，而高粱、玉米和馬鈴薯是下層民眾的主食；窮人很難得吃到水果或肉類。見 Simoons, *Food in China*, 193, 298; Huang, *Peasant Economy*, 10。蛋和雞通常用在訂婚、婚禮等儀式，以及生產和結婚前夕方面。在全中國，蛋和雞被當作多產的象徵。見 Eberhard, *Local Cultures*, 419-21。

【45】王椷，《秋燈叢話》，九．二二b～二四a。

【46】這三十則故事是〈嬌娜〉，五七～六五；〈青鳳〉，一一二～一八；〈嬰寧〉，一四七～五九；〈胡四姐〉，二〇一～四；〈蓮香〉，二二〇～三三；〈巧娘〉，二五六～六四；〈紅玉〉，二七六～八三；〈犬燈〉，四〇六～七；〈狐妾〉，四〇九～一三；〈阿霞〉，四二二～二五；〈毛狐〉，四二九～三二；〈青梅〉，四四四～五三；〈辛十四娘〉，五三五～四七；〈雙燈〉，五五〇～五一；〈鴉頭〉，六〇〇～六；〈封三娘〉，六一〇～一七；〈狐夢〉，六一八～二二；〈武孝廉〉，六四二～四五；〈荷花三娘子〉，六八二～八六；〈郭生〉，六九六～九八；〈雲翠仙〉，七四八～五四；〈甄后〉，九八一～八四；〈阿繡〉，九九一～九八；〈小翠〉，一〇〇〇～八；〈嫦娥〉，一〇七一～七九；〈霍女〉，一〇九〇～九七；〈醜狐〉，一一〇七～九；〈鳳仙〉，一一七七～八四；〈小梅〉，一二二〇～一六；〈恆娘〉，一四三一～三五。

【47】Barr, "Disarming Intruders," 501-17. 亦見 Wai-yee Li, *Enchantment and Disenchantment*, 108-10, 126-27, 128-36; Zeitlin, *Historian of the Strange*, 174-81; Huntington, *Alien Kind*, 224-89, 尤其是二二七～二九。李惠儀（Wai-yee Li）和韓瑞亞（Raina Huntington）都同意，和狐女談戀愛是清代的文人作家馴化不熟悉的事物，並把它們帶入既存社會秩序的一種過程。

【48】徐昆，《柳崖外編》，四．一a～七b，〈小年〉。

【49】《閱微草堂筆記》，八九～九〇。



【50】Barr, "*Disarming Intruders*," 517.

【51】Rubie Watson, "Afterword," 348.

【52】分別見《聊齋誌異》，二一七～一八，〈酒友〉，以及方元琨，《涼棚夜話》，一．一六b～一八a，〈鼓樓狐〉。

【53】永尾龍造，《支那民俗誌》，一．一三一；Owen, "Animal Worship," 254.歐文（Rev. G. Owen）指出，這些神「總是被畫得像是穿著紅、藍、白三色衣服的中國官員的遺像」。也見滝沢俊亮，《満州の街村信仰》，二一一；Anne Goodrich, *Peking Paper Gods*, 100。

【54】在安徽和蘇北，人們當狐精是三姊妹，大姑、二姑和三姑。杜瑞（Henry Dore）提及，三者在一起，合稱爲「仙姑老太」。見 Doré, *Researches Into Chinese Superstitions*, 695-96。杜瑞在第五五二頁和五五三頁中也收錄了這三姊妹的民俗版畫。在北京地區，「人咸稱狐精爲『三姑』，有時則呼作『仙姑』或『仙姑老太』」。Anne Goodrich, *Peking Temple*, 193. 王樹村在 *Paper Joss* 一書中，收錄了一張雌狐精的民俗版畫，見 Wang Shucun, *Paper Joss*, 56。其他的名稱則包括了「胡太爺」、「胡二太爺」和「胡太太」。見 Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 3；永尾龍造，《支那民俗誌》，二．一〇，九一；三．五二；滝沢俊亮，《満州の街村信仰》，二〇八～一二，二一七～一九，二二〇～四二；范迪瑞，〈流行魯東農村中的迷信禁忌〉，二六五；張國增，〈河北撫寧縣的宗教迷信〉，二八二；內田智雄，〈中國農村の家族と信仰〉，三三三～四〇；井岡咀芳，〈中國北方習俗考〉，三七二。

【55】永尾龍造，《支那民俗誌》，二．九一；滝沢俊亮，《満州の街村信仰》，二二五，二二八，二四〇。

【56】Owen, "Animal Worship," 254; Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 2.

【57】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 8-12. 文字引自第一一頁。

【58】張燾，《津門雜記》，中．二〇。

【59】Huntington, *Alien Kind*, 151.

【60】Sangren, "Female Gender," 11, 14.

# 第四章　狐精與靈媒

【1】許多學者已經對在華北的農村中，身具功名的士紳相對顯得弱勢這一見解取得了共識。見 Esherick 和 Rankin, *Chinese Local Elites*, 21-22 中的概覽。杜贊奇（Prasenjit Duara）指出，在二十世紀初期，華北的士紳透過支持地方社會的大衆信仰，建立起他們自己的道德和政治領導權。見 Duara, *Culture, Power, and the State*, 118-57。

【2】Lewis, *Ecstatic Religion*, 59-113.

【3】我在陝西發現的男性狐巫，屬於同樣的類型（見下面和第五章的論述）。杜博思（Thomas Dubois）在當代滄縣的調查研究發現，狐巫的性格包括了男人和女人。道夫曼（Diane Dorfman）在當代河北訪問到的人，表明自己的農民身分，認爲他們自己對於黨國政府毫無權力可言。另一個在說明這個問題方面有助益的例子是臨水夫人。臨水夫人乃是在性別的寓意上，某些方面與狐精有些雷同的神靈。在祭祀的巫系儀式上，男巫扮演女性的角色。見 Dubois, "Spirits, Sectarians and Xiangtou;" Dorfman, "Spirits of Reform;" Baptandier, "Lady Linshui," 116。

【4】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 26.

【5】陸延枝，《說聽》，上．六b。

【6】Doré, *Researches Into Chinese Superstitions*, 548.

【7】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 76.

【8】Baptandier, "Lady Linshui," 133.

【9】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 26-27. 筆者將李慰祖翻譯的用語「神仙」，由 "fairy" 改成 "spirit xian"，並將 "ghost" 改成 "spirit"。

【10】可參見 Lweis, *Ecstatic Religion*, 37-99; Eliade, *Shamanism*, 33-144; Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 25-29; Potter, "Cantonese Shamanism," 207-31; Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, 67-84。

【11】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 30.

【12】在本章及下章所有的受訪者名字，皆爲化名。



【13】Doré, *Researches Into Chinese Superstitions*, 550.

【14】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 29-45.

【15】例見 Overmyer, *Folk Buddhist Religion*, 162-204; Naquin, "Transmission of White Lotus Sectarianism;" Dean, *Lord of the Three in One*, 96-136。

【16】Doré, *Researches Into Chinese Superstitions*, 551-54; Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 27; Dubois, "Spirits, Sectarians, and Xiangtou." 杜博思（Thomas Dubois）表示，在現代的滄州，第一種類型還常見，第二種類型就罕見了。

【17】張景運，《秋坪新語》，一二．一九b。

【18】李景漢，《定縣社會概況調查》，三九八～三九九。

【19】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 72.

【20】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 71-72. 「壇口」指的是「壇仙」設的祭壇。「壇仙」即靈媒也。李慰祖在此用 "magician"（巫師，術士）這個字來指靈媒。

【21】《聊齋誌異》，七八八～九〇。

【22】韓瑞亞（Rania Huntington）也從家宅不安與家宅安順的觀點來討論狐祟和狐寄居的問題。見 *Alien Kind*, 96-123.

【23】在中國家庭裡，親子之間趨向發展出一種契約關係。因爲女孩被當成賠錢貨，故女兒的經濟價值事實上由溺殺女嬰的比率之高反映出來。年輕女孩自然而然被當作家裡的財產，可以被拿來換得兒子的妻子，或被出賣爲妾、奴婢，或妓女。Gate, "The Commoditization of Chinese Women," 814-16; Gronewold, Beautiful Merchandise, 34-50; Cohen, House United, 72-73.

【24】Gate, "The Commoditization of Chinese Women," 813; Barr, "Disarming Intruders," 517. 潑辣的妻子和媳婦的文學形象，見 Dudbridge, "Women Pilgrims to T'ai Shan," 39-64; Wu, *Chinese Virago and Lioness Roars*; McMahon, *Misers, Shrews, and Polygamists*。媳婦在傳統中國家庭中的邊緣身分之人類學研究，見 Cohen, *House United*, 196-98; Ahern, "Power and Pollution," 199-201; Judd, "Niangjia," 525-44。

【25】Ahern, "Power and Pollution," 199-200.

【26】Davis, *Society and the Supernatural*, 87-170. 關於道教的法師和靈媒在驅邪儀式方面的互補角色，也見 Schipper, *Taoist Body*, 44-54; Lagerwey, *Taoist Ritual*, 216-17。

【27】描寫紫姑神最普遍的故事如下：她是唐朝某官員的妾，其妻善妒而設計將之在廁所裡殺害。另一個說法則認爲她是漢高祖（公元前二〇六年～一九五年）的寵姬。高祖崩後，善妒的呂后下令將她殺死在廁所裡。據永尾龍造所述，全中國的人在同一天，以相似的方法祭拜紫姑神，但使用的名稱各不相同。小人偶乃用各不種同的材料做成，像是稻草、細湯杓、籃子、篩子，或拿來汲水的葫蘆瓢。焦大衛（David Jordan）和歐大年（Daniel Overmyer）認爲從宋代以降，扶鸞就是紫姑神的特色，深受文人的喜愛。但永尾龍造指出，女孩和婦女仍然高度參與「請紫姑」的儀式。見葉德輝等編，《三教源流搜神大全》，一六三；永尾龍造，《支那民俗誌》，二一．五一九～四〇；許地山，《扶箕迷信的研究》，一〇～一八；Jordan and Overmyer, *Flying Phoenix*, 38-39.

【28】《封神演義》，一〇〇七～八。此書相傳是許仲琳所作，約成於隆慶元年（一五六七）到萬曆四十七年（一六一九）間。

【29】許地山，《扶箕迷信的研究》，一〇～一八。

【30】山民，《狐狸信仰之謎》，三三。

【31】夏維明（Meir Shahar）受到巴赫金（Bakhtin）提出，中古歐洲嘉年華會是反轉了主宰生活的社會規範的理論的影響，主張明清時代通俗小說中的神明，尤其是女性、好戰、且古怪的神明，在推翻儒家倫理方面，同樣具有嘉年華會的效果。見 Shahar, *Crazy Ji*, 16-17。

【32】《大明律》，四七三 a。《大清會典事例》，七七六．七～八。此文原爲明代法條，清雍正五年（一七二七）修訂。原書英文譯文，摘自 Esherick, *Boxer Uprising*, 41。關於明清時代管理邪教活動的規則，見 ter Haar, *White Lotus Teachings, passim*, 尤其是一二九～二九二。

【33】Sutton, "From Credulity to Scorn," 引自第二五～二六頁。

【34】關於這個教派，見 ter Harr, *White Lotus Teaching*, 227-38。本書第六章會有更詳細的討論。

【35】談遷，《北遊錄》，七．四一 b～四二 a。本段文字乃談遷從康海（一四七五～一五七〇）的文集引來。康海是陝西士人，他所記錄者，很可能是這個教派在他家鄉附近活動的情形。不過，筆者在現存的康海文集中並沒有發現這段文字。

【36】關於菁英對於來自社會邊緣的婦女的看法，見 Furth, *A Flourishing Yin*, 268-72; Cass, *Dangerous Women*, 47-64; Mann, *Precious Records*, 143-77; Bray, *Technology and Gender*, 237-72。雖然這些來自社會邊緣的婦女被瞧不起，但是受過教育的婦女，她們跨越家庭的邊界，擔任年輕女孩的巡遊教師而受到明清文人的敬重。重要的是，一方面，她們擴大了婦女的社會空間，另一方面則強化了男女領域的分別。見 Ko, *Teachers of the Inner Chambers*, 115-42。

【37】張燾，《津門雜記》，中．一七 b～一八 a。關於這則譯文和討論，也見 Huntington, *Alien Kind*, 166。

【38】《閱微草堂筆記》，七九。關於這則故事的譯文和討論，也見 Huntington, *Alien Kind*, 160-62。

【39】另一則狐精教訓貪婪的靈媒的故事，見《閱微草堂筆記》，一九四。有關紀昀的狐精故事所要傳達的道德事項，見 Chan, *Discourse on Foxes and Ghosts*, 尤其是第一八七～二四三頁；Huntington, *Alien Kind*, 59-68, 73-86, 111-13, 以及第七章。

【40】李維在 *Ecstatic Religion* 一書中已充分討論疾病和缺德之間的關係。見 I. W. Lewis, *Ecstatic Religion*, 114-59. 杜博思發現，當代滄州存在著從最慷慨和最友善到最貪心和最粗暴的各種靈媒。他也分別滄州人兩種類型的病，即「實」病和「虛」病。只有後一種是一般的體弱引起，而他們會找靈媒醫治。然而，這個例子不在李慰祖的研究中，而且，較早的時候一般可能也不曾存在，因爲當時的現代醫療技術和西醫均不甚發達。道夫曼（Diane Dorfman）指出，當代中國北部的靈療者，一定要由「有德行、有慈悲心和有愛心」的人來擔任。他們不會索討禮物或金錢，但仍會希望得到一些東西。某些治療者爲了展現他們的美德，還會拒絕錢財方面的報酬。Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 80-81; Doré, *Researches Into Chinese Superstitions*, 560-62; Dorfman, "Spirits of Reform," 264-66; Dubois, "Spirits, Secrarians and Xiangtou."

【41】《閱微草堂筆記》，二九七。

【42】《閱微草堂筆記》，一九三。其他的敘述，見《閱微草堂筆記》，二二六、一八七，以及湯用中，《翼駉稗編》，五．四二 b，〈山陽狐〉。故事敘述一個欺凌兄嫂的人遭到狐精的懲罰。

【43】《閱微草堂筆記》，二四○。也見第三九六頁的故事。其他反覆強調道德的重要性的例子，也可以在第二二一、二九八和四八七頁的故事看到。其他的士人也陳述了類似的意見，其一是《聊齋誌異》的評註者但明倫（一七九五～一八五三）結論說：「鬼狐不畏貴人，只畏正人。」見《聊齋誌異》，五六。又《聊齋誌異》，七四七，〈河間生〉中敘述，有個年輕人在得知狐精畏懼正直的人後，立刻和一隻狐精斷絕往來。

【44】《閱微草堂筆記》，三一三。紀昀的父親容舒（一六八六～一七六四）歷任朝廷高官及雲南省姚安府的知府。他也曾寫過幾本書。紀容舒的傳記，可見徐世昌，《大清畿輔先哲傳》，二○．二四 a～二六 b。

【45】《閱微草堂筆記》，三三○。就學術上而言，紀昀深受「考據學派」的影響，強烈地反對宋代的理學思想。Chan, *Discourse of Foxes and Ghosts*, 115 n. 4.

【46】張景運，《秋坪新語》，九．七 a～八 b。關於這則故事的另一種譯本以及類似的議論理路，見 Huntington, *Alien Kind*, 162-65。

【47】Ho, *Ladders of Success*, 26-27. 何炳棣表示，晉身舉人之階，一夜之間就會改變一個人的社會和經濟地位。

【48】Doré, *Researches Into Chinese Superstition*, 548-50 和 554. 引文出自五四九。

【49】Li-Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 76-77.

【50】有關清代士人對於雇用靈媒的曖昧態度，見 Richard J. Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers*, 221-33。

【51】陸延枝，《說聽》，上．六 b。

【52】《聊齋誌異》，六九一。韓瑞亞（Huntington, *Alien Kind*, 153-56）也全文翻譯、討論此則故事。他尤其注意到蒲松齡戲謔的口吻。

【53】高珩的序文，見《聊齋誌異》，三。呂湛恩的評點，見《聊齋誌異》，六一：Zeitlin, *Historian of the Strange*, 224 註 37。明人對「情」的追求，見 Wai-Yee Li, *Enchantment and Disenchantment*, 尤其是四七～八八。

【54】Huntington, *Alien Kind*, 155.

【55】《聊齋誌異》，五．六九三，〈侯靜山〉。

【56】關於這些女神的本質，見 Sangren, *History and Magical Power*, 150-52., Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism," 182-206, Yü, *Kuan-yin*.



## 第五章 狐精與地方信仰

【1】有關官僚的隱諭及其在中國宗教中之限制的概論，見 Weller and Shahar, "Introduction," 4-8。關於這兩種模式的交流，亦即官僚和個人與中國神明的交流，見 Hymes, *Way and Byway*。

【2】陸延枝，《說聽》，上．五 b～六 a。其他的例子，可見徐昌祚，《燕山叢錄》，八．一 b；張景運，《秋坪新語》，五．二六 a，〈狐不入獄〉；王椷，《秋燈叢話》，一．八 b。

【3】《閱微草堂筆記》，二八四。鄧眩在《異談可信錄》的二．二九 b～三○ b 中，也以〈狐訟〉為題，收錄了這則故事。

【4】《閱微草堂草記》，三四四～四五。長白浩歌子記載了另一個案例。在故事裡，城隍手下的判官在城隍廟中審問為祟的狐精。有趣的是，那個判官也是狐精。見《螢窗異草》，三編，四．三○二～三。其他的故事，記載在包括徐昌祚，《燕山叢錄》，八．五 a；鄧眩，《異談可信錄》，三．一二 b，〈心經誅狐〉等條中。

【5】《聊齋誌異》，一三五，一三三三。蒲松齡提到某個道士有本關於驅除狐精的書。十九世紀，評點《聊齋誌異》的馮鎮巒指出此書就是《驅狐經》。

【6】長白浩歌子，《螢窗異草》，三六五～六六。

【7】《閱微草堂筆記》，四一九～二○。「役狐魅」之術，長期以來在道書裡就被貼上妖術的標籤。年代不詳的道書《玄天上帝啓聖錄》記載許多唐宋時期與眞武有關的靈異故事。唐朝的一名武將，因精於「狐女邪法」而得到武則天的寵信。他訓練五百名幼童學習乘雲降雹，殘害人類的法術。有個年輕的法師，自稱是眞武神轉世，藉由噴水在這些孩童身上，並把他們全部收到劍鞘裡法術，破解了這個妖術。後來，他留給這名武將一條生路，而五百名幼童則被他用「眞火」燒盡。

【8】《閱微草堂筆記》，一，一二五～二六。

【9】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 8.

【10】和邦額，《夜譚隨錄》，一八七。

【11】高承勛，《松筠閣鈔異》，九．四八a。清涼道人，《聽雨軒筆記》，一．九b～一二a 敘述的是，有個人對某個狐精家族施行五雷法，致使祂們不得不離開老巢的故事。

【12】鄧眩，《異談可信錄》，一〇．二五a。

【13】袁枚，《續子不語》，六．八b～九a。朱爾玫的眞名爲方旦。見王應奎，《柳南隨筆》，三．四七；吳伯婭，〈朱方旦〉，三六九～七三。正統道士和民間俗師之間的區別也許並非一直非常清楚；舉例來說，在一則故事裡，有個道士說明：「凡得五雷法者，皆可以役狐」，也能役使狐精偷盜他人財物、祟害他人，或令祂們如同狐女一樣，提供性服務（《閱微草堂筆記》，三六一）。在此，精通五雷法的道士和前章討論的驅邪師李成爻沒有什麼不同之處。

【14】袁枚，《子不語》，七．九a～b，〈狐祖師〉。

【15】有關眞武神，見 Grootaers, "Hagiography of the Chinese God Chenwu," 131-65, 147; Seaman, *Journey to the North*; Lagerwey, "Pilgrimage to Wu-tang Shan," 293-95; Shin-yi Chao, "Zhenwu Cult"。

【16】長白浩歌子，《螢窗異草》，二三四，〈談易狐〉。

【17】和邦額，《夜譚隨錄》，八八，〈雜記五則〉。其他的例子，包括曾衍東，《小豆棚》，二五七，〈霍璟燕〉；《閱微草堂筆記》，二一七；錢泳，《履園叢話》，一六．五b～六a，〈狐老先生〉。

【18】明清時期，這些神明的畫像，見馬書田，《華夏諸神》，一五，一八，三〇五。

【19】袁枚，《子不語》，二二．一四b，〈狐道學〉。

【20】清涼道人，《聽雨軒筆記》，一，雜記，九b～一二a。也見錢希言，《獪園》，一四．一二b。故事的主角是名「白鬚老公」，學識淵博，能讀其他人不認得的古文字。有個算命師認爲這個老翁就是「天狐」。有則類似的故事收在高承勛，《松筠閣鈔異》，一〇．一一b，〈梁間老叟〉。

【21】東軒主人，《述異記》，上．四a～b。

【22】吳昌熾，《客窗閒話》，二，初集．六b～八b。



【23】《閱微草堂筆記》，二九五。

【24】袁枚，《子不語》，二．七a～b，〈關神斷獄〉。

【25】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 9, 24-25. 引文取自第二四頁。

【26】方元琨，《涼棚夜話》，續編，上．二一b～二二a，〈土神廟〉。

【27】Hansen, *Changing Gods*, 60-61.

【28】Schneewind, "Competing Institutions," 97-98.

【29】祭祀土地神的廟宇一般說來，在規模上都較小，有時候還只是路旁的小神龕而已。見金井德幸，〈社神と道教〉，一八二～八九，一九七；瀧澤俊亮，《滿州の街村信仰》，九～一五，一七七～八〇；直江廣治，《中國民俗文化》，一〇一～五。

【30】王同軌，《新刻耳談》，一四．九a～一〇a，〈東岳行宮夫人〉。同樣的故事也收在王同軌的《耳談類增》，四七．八a～b，和高承勛的《松筠閣鈔異》，八．三二b。

【31】有關泰山與泰山神，見 Chavannes, *Le T'ai Chan*；劉慧，《泰山宗教研究》。

【32】見以下有關「泰山夫人」的部分。也見 Baptandier, "Lady Linshui"。

【33】《碧霞元君護國庇民普濟保生妙經》，收入《道藏》，一四三三。

【34】有關碧霞元君的信仰，見羅香林，〈妙峰山與碧霞元君〉，一～五八；容庚，〈碧霞元君廟考〉，一一九～三〇；Naquin, "Peking Pilgrimages;" Pomeranz, "Power, Genderm, and Pluralism." 容庚提到，據清代地方志的記載，光北京一地，就至少有七座碧霞元君廟。彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）表示，碧霞元君的信仰在此時不甚得到士人的支持，但是，士人的意見似乎對這個信仰的快速傳播也沒有什麼影響。

【35】又見 Pomerand, "Power, Gender, and Pluralism," 196-97。

【36】例如，見黃凱鈞，《遺睡雜言》，五．一九a，〈狐仙貞潔〉；徐昆，《柳崖外編》，一．一四b，〈鮑生〉；湯用中，《翼駉稗編》，一．四二b～四三a，〈袁江黃氏園狐〉；紀昀，《閱微草堂筆記》，一六五，五四七。有則故事記述了一個狐女協助女孩忍受纏足的痛苦經驗。見清涼道人，《聽雨軒筆記》，一，雜記．一

〇b～一一a。

【37】另一個說法則認爲纏足是一個由雉雞精變成的女人發明的。她、狐精和另一個女性角色是商紂王的三個妃子。這個說法也許是源自明代的通俗小說《封神演義》。小說中描寫，女媧派了三個女魔頭下凡懲罰紂王。見王三聘，《古今事物考》，六：Burkhardt, *Chinese Creeds and Customs*, 55; Bredon and Mitrophanow, *Moon Year*, 416-17 和註九。

【38】袁枚，《子不語》，七．七b，〈狐仙冒充觀音三年〉。彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）在 "Power, Gender, and Pluralism" 一文中也引用這則故事來說明碧霞元君信仰潛在的危險性。見 Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism," 197。

【39】徐昌祚，《燕山叢錄》，七．三b，六a～b：Anne Goodrich, *Pekning Paper Gods*, 105-7; Chavannes, *Le T'ai Chan*, 38：胡樸安，《中華全國風俗志》，三編，五．一二：Watters, "Chinese Fox-Myths," 54. 徐昌祚載，碧霞元君廟分布在長江和淮河以北和淮河，而此女神尤精於治小兒痘瘡。

【40】Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism," 204.

【41】袁枚，《子不語》，四．六a～七a，〈陳聖溥遇狐〉。

【42】管世灝，《影談》，八六b，〈洛神〉。西方的學者在上個世紀之交也發現了這種關係，見 Doré, *Researches Into Chinese Superstitions*, 701; Day, *Chinese Cults*, 45; Burkhardt, *Chinese Greeds and Customs*, 55; Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, 104-5。

【43】袁枚，《子不語》，五．三b～四b，〈斧斷狐尾〉。

【44】袁枚，《子不語》，一．五b～六a，〈狐生員勸人修仙〉。關於泰山女神試驗狐精的類似看法，亦可見湯用中，《翼駒稗編》，六．一〇b～一一a，〈狐仙請看戲〉。這則故事指出，狐精科考每六十年舉辦一次。

【45】Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism," 尤其是一八八～九二頁。

【46】西周生，《醒世姻緣傳》，八九一：Dudbridge, "Women Pilgrims to T'ai-shan," 39-48.

【47】徐昆，《柳崖外編》，一一．四a～六b，〈平喜〉。



【48】Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism," 200-3.

【49】《聊齋誌異》，六一八～二二，〈狐夢〉；九九七，〈阿繡〉。另一例收在王韜，《遁窟讕言》，八．一四b～一五b，〈說狐〉中。故事敘述，有隻狐精住在王母的宮殿裡，每年爲她梳妝打扮。

【50】身爲玉帝皇后的西王母，在民間傳說中最爲有名的是每年在天宮舉辦的蟠桃會。見 Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, 194-96。

【51】羅香林，〈妙峰山與碧霞元君〉，七～一〇；奥村義信，《滿州娘娘考》，一五九～六一；劉慧，《泰山宗教研究》，一四〇～四一。

【52】羅香林，〈妙峰山與碧霞元君〉，一一～一三。

【53】顧頡剛，〈妙峰山娘娘殿宇略圖〉，一三一～三二；周振鶴，〈王三奶奶〉，七〇～七三。

【54】Anne Goodrich, *Peking Temple*, 259.

【55】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 43, 50.

【56】顧頡剛，〈遊妙峰山雜記〉，一七六；周振鶴，〈王三奶奶〉，八三～八四；殷兆海、呂衡，《妙峰山王三奶奶的傳說》，二～五。這張照片刊在同一期《民俗》的封面，因太過模糊，無法辨別出什麼東西。

【57】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 51; Anne Goodrich, *Peking Temple*, 259.

【58】顧頡剛，〈遊妙峰山雜記〉，一七六。

【59】周振鶴，〈王三奶奶〉，六八～一〇七。引文取自第七〇頁。

【60】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 6.

【61】Cahill, *Transcendence and Divine Passion*, 54-57, 147-56.

【62】徐昌祚，《燕山叢錄》，六．七a。

【63】李世瑜，《現在華北祕密宗教》，一一。

【64】朴相圭，《滿州風俗圖錄》，一〇五。

【65】内田智雄，《中國農村の家族と信仰》，三二三、三二七、三三八。內田也指出，因爲狐仙壇經常附在大廟內，

因此很容易就被地方的記載忽略了。這至少可以部分地解釋爲何筆記小說中有如此大量關於狐仙信仰的記載，而地方志和其他官方檔案則付之闕如。

[66] Anne Goodrich, *Peking Temple*, 193-94, 261. 葉郭立誠，《北平東岳廟調查》，五九六。兩者均包括廟的布局和狐仙壇放置的位置。

[67] 安景漢，《波羅接引寺古今談》，二～五。這本小冊子上所寫的，可在早期的地方志中找到。見何炳勛，《橫遠縣志》，二（無頁碼）；劉濟南，《橫山縣志》（一九二九），二．九a；馬生駿，《橫山縣志》（一九九三），五六九。

[68] 安景漢，《波羅接引寺古今談》，一四～一六。

[69] 安景漢，《波羅接引寺古今談》，二一。這些事件並沒有記錄在一九二九年，劉濟南編的《橫山縣志》裡。這些記載也許是源自一九四九年以後的口述資料。

[70] 高氏油房是距離波羅約三．五公里遠的一個村子。

[71] 這是榆林區佳縣一帶非常有名的佛寺群（總計有五十六座廟）。當地盛傳的一則傳聞，說毛澤東曾經訪問這裡。一九四〇年代初期，他待在佳縣的人民解放軍總部時，曾經讓人幫他算過命。

[72] 關於玄奘和他取經所走的路線，見 Wriggins, *Xuanzang*。

[73] 何炳勛，《懷遠縣志》，二（無頁碼）；李熙齡，《榆林府志》，二四．五a；馬生駿，《橫山縣志》（一九九三），三〇七。

[74] 在一篇會議論文中，姜士彬（David Johnson）提出紀錄文字在提升士人價值和維繫士人支配力方面的威力。見 Johnson, "Communication, Class, and Consciousness," 34-72。

[75] 孔邁隆（Myron Cohen）主張「農民」概念是共產中國發明的文化產物。這個概念是對中國農村居民的負面看法，因爲他們的「知識和文化受到『迷信』的影響而跛足不行」。他們被當作中國朝向現代化發展的一個主要障礙。道夫曼（Diane Dorfman）利用當代河北的五大家信仰爲例，討論這個事實：農民不只是一個專指農村居民的官定身分，也是一個想像的實體，他們的存在「奠基在確立國家的立場與之相對，除此而外，農民將不存在」。見



Cohen, "The Case of the Chinese 'Peasant'," 154-55; Dorfman, "Spirits of Reform," 尤其是二五七～五八。

[76] 杜贊奇（Prasenjit Duara）指出，民國政府把許多寺廟改建成學校或其他政府廳舍。Dura, Culture, Power, and the State, 148-55. 魏樂博（Robert Weller）和丁荷生（Kenneth Dean）都討論國民黨和共產黨對民眾宗教活動的敵視態度。Weller, *Unities and Diversities, passim*; Dean, *Taoist Ritual*, 41; *Lord of the Three in One*, 20-21.

[77] 關於後者，請見，例如 Dean, *Lord of the Three in One*。

## 第六章　狐精與官員

[1] 康海等撰，《武功縣志》，〈序〉。

[2] 有關地方信仰的活性，見 Hansen, *Changing Gods*; von Glahn, "*Enchantment of Wealth*;" Szonyi, "*The Cult of the Five Emperors*"。有關官員企圖壓制地方信仰的研究，見 Overmyer, "*Attitudes Toward Popular Religion*;" Boltz, "*Not by the Official Seal Alone*;" Schneewind, "*Competing Institutions*"。

[3] 長白浩歌子，《螢窗異草》，二編，四．一九九，〈大同妓〉；屠紳，《六合內外瑣言》，六．一五a～一六a，〈短兵〉。

[4] 《聊齋誌異》，五．六〇六；屠紳，《六合內外瑣言》，八．四b，〈二韶〉；百一居士，《壺天錄》，下．三二b。

[5] 《九尾狐》爲評花主人所作。紀昀也提到一個名爲「玉面狐」的名妓。《閱微草堂筆記》，四四五。

[6] 《閱微草堂筆記》，二二三和二二〇。第二則故事被徐珂抄錄在《清稗類鈔》中。見徐珂，《清稗類鈔》，八四．四三～四四，〈妓飾爲狐女以行騙〉。有關狐精與妓女之間的關係，也見 Huntington, *Alien Kind*, 187-94。

[7] 長白浩歌子，《螢窗異草》，三編，三．二八七～九〇，〈董文遇〉。

[8] 湯用中，《翼駉稗編》，六．一〇～一一a，〈狐仙請看戲〉。

[9] 有關清代官員對民間藝人的對待方式，見 Smith, *Village Life*, 37-48；馮爾康、常建華，〈清人社會生活〉，三〇六～一一；*Hanssen, Chinese Outcasts, 42-48.*

【10】Naquin, *Shantung Rebellion*, 43-44. 有關叛亂與女性性魔力和娼妓之間的關聯，見 Esherick, *Boxer Uprising*, 298; Cohen, *History in Three Keys*, 138-45。

【11】郎瑛，《七修類稿》，四八．一〇b～一一a。

【12】Watters, "Chinese Fox-Myths," 54; 永尾龍造，《支那民俗誌》，二，八六～九二；王景琳、徐匋，《中國民間信仰風俗辭典》，三六九；任聘，《中國民間禁忌》，三一〇～一一、三六一。

【13】Skinner, "Regional Urbanization," 211-52; Naquin and Wawski, *Chinese Society*, 140-47. 關於華北的農民流民問題，見 Huang, *Peasant Economy*, 94, 114; Esherick, *Boxer Uprising*, 25-28; Will, *Bureaucracy and Famine*, 38-49; Kuhn, *Soulstealers*, 72 和註 34。韓書瑞（Susan Naquin）和羅友枝（Evelyn Rawski）指出，華北地區因爲缺少地理和文化障礙，因而促成了人口的高度流動。周錫瑞（Joseph Esherick）指出，山東的貧困程度，嚴峻到農民即使是在平時，也在生存線上掙扎，一遇荒年，就得離開家鄉，到外地行乞。孔飛力（Philip Kuhn）指出，在乾隆二十五年（一七六〇），社會上對流民的警惕已經逐漸明顯，到了十九世紀則變得更加嚴重。

【14】流民被當作社會威脅看待的議題，見 Kuhn, *Soulstealers*, 42-47; ter Haar, *White Lotus Teachings*, 173-95, 263-88; Will, *Bureaucracy and Famine*, 38-62; Sommer, *Sex, Law and Society*, 96-101。

【15】郎瑛，《七修類稿》，四八．九b～一〇a。

【16】紀昀，《閱微草堂筆記》，三九六。

【17】各自見張景運，《秋坪新語》，一一．二三b，〈方家園狐〉；湯用中，《翼駉稗編》，三．一二b～一四a，〈彩鳳〉。

【18】《聊齋誌異》，四．五〇〇～四，〈狐諧〉。

【19】張景運，《秋坪新語》，一〇．一七a，〈四鈔〉。作者特別指出，故事中所謂在陝西的戰禍，乃是康熙（一六六二～一七二二）早年的姜壞之亂。

【20】《聊齋誌異》，二．二七三，〈濰水狐〉。文中狐精提到的亂事，據《聊齋誌異》的一位注者所註，是康熙十三年（一六七五），由陝西提督王輔臣領導的反清之亂。而這次的亂事，是呼應南方的三藩之亂（康熙十二年至康熙二十年〔一六七四～一六八一〕）所起的一次叛亂事件。



【21】李慶辰，《醉茶志怪》，二．三六b～三七a。竊盜事件經常和許多種的鬼怪連結在一起。以狐精犯盜賊爲主題的故事，見張景運，《秋坪新語》，八．二三b，〈宅異二則〉和紀昀，《閱微草堂筆記》，一二五。也見 Boltz, "Not by the Seal of Office Alone," 249，引用故事取自《夷堅志》。五通神也有類似的特質。見 von Glahn, "Enchantment of Wealth," 657; Cedzich, "Cult of Wu-t'ung/Wu-hsien," 166。

【22】張景運，《秋坪新語》，七．九b～一一a，〈借宿婦〉。也見王韜，《遁窟讕言》，三．一a～b。這則故事敘述一名年輕士人和狐精之間的愛情故事。故事中，狐精自稱是一名「富室逃妾」。

【23】各別見，方元琨，《涼棚夜話》，一．一六b～一八a，〈鼓樓狐〉；鄧眩，《異談可信錄》，二二．八a，〈代博〉。有關清代地方社會中的博弈風氣和打擊賭博的官方政策，見 Smith, *Village Life*, 104；馮爾康、常建華，《清人社會生活》，二八八～九一、三二一～一四。

【24】紀昀，《閱微草堂筆記》，九四。另一個類似的例子，見袁枚，《續子不語》，九．一b～二a，〈安慶府學狐〉。

【25】《聊齋誌異》，八．一〇八六，〈盜戶〉。Spence, *Death of Women Wang*, 23 中也引了這則故事。在這裡，筆者援用史景遷（Jonathan Spence）的翻譯而稍微修改之。

【26】關於宗教專業人士的能力和官府加諸在他們身上的規定，見 Yang, *Religion in Chinese Society*, 180-89; Kuhn, *Soulstealers*, 42-46, 95, 107-9; Overmyer, "Attitudes Toward Popular Religion," 191-222。孔飛力（Philip Kuhn）延續伊凡-普理查（Edward Evans-Pritchard）的觀點，指中國社會中的巫師是擁有三種放大能力的人：「認知力（超越時間和空間的能力，但主要是爲了預言未來）；讀心和生命驅動力。這三種能力一般稱之爲『術』」。

【27】徐昌祚，《燕山叢錄》，八．一a～b；周眩偉，《涇林續記》，七b；王逋，《蚓菴瑣語》，後集，七．一五b；吳陳氮，《曠園雜誌》，後集，一四．三五a；董含，《蓴鄉贅筆》，上，四二a。

【28】ter Haar, *White Lotus Teachings*, 173-95, 263-81; Kuhn, *Soulstealers*.

【29】王應奎，《柳南隨筆》，三．四七；顧公燮，《消夏閒記摘抄》，上．二八b～三〇a；錢泳，《履園叢話》，

一六・二a～b；吳伯婭，〈朱方旦〉，三六九～七三。

【30】岳和聲，《餐微子集》，四・三〇b～三一a，六三a；黃遵素，《說略》，二一a～二三b；《燕楚遊驂錄》，三・八五a；ter Haar, *White Lotus Teachings*, 227-38.

【31】《聊齋誌異》，二・二四〇～四三，〈九山王〉。

【32】錢泳，《履園叢話》，一六・八b，〈狐報仇〉。這則故事也收錄在梁恭辰，《北東園筆錄》，四編，六・七b～八a。

【33】袁枚，《續子不語》，一・七a～b，〈治妖易治人難〉。

【34】Schneewind, "Community Schools and Community Shrines," 62-69; Naquin, *Shantung Rebellion*, 27; Watt, *District Magistrate*, 169-84.

【35】關於官員在治理地方社會方面的有限權力，尤見以下：Hsiao, *Rural China*, Ch'ü, *Local Government*; Chung-li Chang, *Chinese Gentry*; Watt, *District Magistrate*, 211-12; Esherick and Rankin, *Chinese Local Elites*。關於衙役和胥吏的權力，以及他們和官員的關係，見 Ch'ü, *Local Government*, 36-55; Reed, *Talons and Teeth*。

【36】徐昌祚，《燕山叢錄》，八・五a和八・一b。

【37】明清時代記載王嗣宗故事的文獻者，見《古今圖書集成》，七一・四五c。記載胡彥高故事的文獻者，見《古今圖書集成》，七一・五五a；林溥，《即墨縣志》，一二・四四a。

【38】袁枚，《續子不語》，二・一b，〈驅狐四字〉。

【39】張景運，《秋坪新語》，五・二六a，〈狐不入獄〉。

【40】湯用中，《翼駉稗編》，二・一三b～一四a，〈肥城狐〉。

【41】慵訥居士，《咫聞錄》，三・七a～八b，〈治狐〉。

【42】黃六鴻在《福惠全書》，三八七～九五中記載了整個緝捕盜賊的詳細過程。這個內容也收入 Spence, *Death of Woman Wang*, 89-98。

【43】王椷，《秋燈叢話》，二・二a。也見謝肇淛，《五雜俎》，九・一三b～一四a所收故事：北京天壇有白狐



居之，據說已千餘歲。祂有長鬚和灰白的頭髮，以常人的形象和人往來。當皇帝前往天壇祈雨，這狐精便消失不見。再度出現時，祂告訴人們，因爲皇帝身邊有數百天神護駕，故當皇帝駕幸天壇的時候，祂必須躲在泰山的洞穴裡。另一則故事敘述，有隻曾經在客棧祟患旅客的狐精，在一名武官李先生到來的時候倏忽離去。狐精解釋，因爲李先是是個貴人（官階高的人）。王同軌，《耳談》，五・六a。

【44】Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 21.

【45】Watt, "The Yamen and Urban Administration," 353-90. 他在文章的三八〇～八一頁中收入一張浙江省紹興府山陰縣縣衙的平面圖；這張圖仔細地呈現衙門各個不同的區域。

【46】東軒主人，《述異記》，上・一一a，〈狐祟〉。

【47】《聊齋誌異》，二・二四四，〈遵化署狐〉。

【48】《聊齋誌異》，二五五，〈汾州狐〉。

【49】劉壽眉，《春泉聞見錄》，一七b。

【50】袁枚，《子不語》，一一・二a，〈狐詩〉。

【51】湯用中，《翼駉稗編》，二・二一b～二二a，〈薊州署狐〉。

【52】俞鴻漸，《印雪軒隨筆》，一・二一b。

【53】徐珂，《清稗類鈔》，稗七四・一七〇～七一。

【54】王同軌，《新刻耳談》，四・一六a，〈巡察使馬公〉。

【55】湯用中，《翼駉稗編》，五・一〇a～b，〈狐放火〉。

【56】Boltz, "Not by the Seal of the Office Alone," 250-51.

【57】《聊齋誌異》，二・二四四～四五，〈遵化署狐〉。

【58】徐珂，《清稗類鈔》，稗七四・一六六～六七，〈老狐復仇〉。

【59】薛福成，《庸盦筆記》，二一二～一三，〈蒙陰狐報仇〉。另一個例子收在袁枚，《子不語》，四・三a，〈嚴秉玠〉。

【60】《聊齋誌異》，二・二四四，〈遵化署狐〉。

【61】袁枚，《子不語》，一一・二a，〈狐詩〉。

【62】徐珂，《清稗類鈔》，七四・一七〇～七一，〈狐祟顧晴谷〉。

【63】湯用中，《翼駉稗編》，七・二七a～二八a，〈狐求影像〉。

【64】例如見，《搜神記》，一八・二二一～二二，故事四二四；《太平廣記》，四四七・三一三～一四，〈陳斐〉。

【65】湯用中，《翼駉稗編》，二・二一b～二二a，〈薊州署狐〉。

【66】湯用中，《翼駉稗編》，八・一七b～一八a，〈彰德署狐〉。

【67】徐昆，《柳崖外編》，三・四a～五a，〈翠芳〉。另有個類似的例子，收在鄧眩，《異談可信錄》，二二・二b，〈友徐觀察〉。故事中，有隻狐精化作道士的樣子，時時拜訪某州官，向他提供管下某知縣不法行爲的訊息。

【68】王椷，《秋燈叢話》，一〇・一九b。

【69】《聊齋誌異》，二・二五五～五六，〈汾州狐〉。另一則故事以一江西廣信府署中的狐精爲主角，祂能向主管官員預言未來。見袁枚，《子不語》，一九・九b，〈廣信狐仙〉。

【70】泖濱野客，《解酲語》，三・二〇a～b，〈狐報仇〉。譯者按，此資料出處之文獻全名應爲《解酲語聞見異辭合誌》，乃罕見文獻。另元朝李材（一二九七～一三三五）著有《解酲語》一書，現有一卷之版本流行。李材之《解酲語》與作者所註之泖濱野客的《解酲語》不同，宜有所區別。

【71】Doré, *Researches Into Chinese Superstitions*, 698-99.

【72】劉壽眉，《春泉聞見錄》，四b；也見 Huntington, *Alien Kind*, 108-9 對這一則故事的討論。

【73】《閱微草堂筆記》，四，二〇，三三〇。

【74】《閱微草堂筆記》，六。

【75】《聊齋誌異》，二・二七三～七四，〈濰水狐〉。

【76】李慶辰，《醉茶志怪》，二・一八a～b，〈余某〉。

【77】徐昆，《柳崖外編》，四・一a～四a。



【78】Krappe, "Far Eastern Fox Lore," 126.

【79】Der Ling, *Imperial Incense*, 144-49. 德齡（Der Ling）記載，這座狐仙廟座落在盛京城內的中心，神明的主要功能是治療疾病。瀧澤俊亮列出同一座城市中的十六處狐仙壇和狐仙廟，當中有一些座落在城牆的四個角落。見瀧澤俊亮，《満州の街村信仰》，二二〇～二四。

【80】毛祥麟，《墨餘錄》，四・三a，〈狐仙驅賊〉。

【81】楊鳳輝，《南皋筆記》，四・一五a和一六a。

【82】采蘅子，《蟲鳴漫錄》，二・一〇a。

【83】許奉恩，《里乘》，一三二，〈浙江學使署狐〉。

【84】程畹，《潛庵漫筆》，三・六b～七a，〈狐仙〉。

【85】《見聞隨筆》，收錄在陸林，《清代筆記小說類編》，精怪卷，三八四，〈狐送茶〉。

【86】袁枚，《子不語》，四・三a，〈嚴秉玠〉。

【87】陳其元，《庸閒齋筆記》，二・三b～四a。

【88】百一居士，《壺天錄》，下・七b。

【89】宣鼎，《夜雨秋燈錄》，三・三九。

【90】薛福成，《庸盦筆記》，二二三，〈寧紹台道署內狐蛇〉。

【91】錢泳，《履園叢話》，一六，六b～七a，〈管庫狐仙〉；百一居士，《壺天錄》，下・七b；Doolittle, *Social Life*, 1. 288-89, 357-58; Watter, "Chinese Fox-Myths," 53, 58; 姚立江，〈中國北方的狐仙崇拜〉，六六。

【92】吳昌熾，《客窗閒話》，二・初集六b～八b，〈吳眞叟〉。

【93】楊鳳輝，《南皋筆記》，四・六b～七a，〈仙姑姑〉。

【94】Boltz, "Not by the Seal of Office Alone," 254-55.

【95】瀧澤俊亮，《満州の街村信仰》，二二一。

【96】Doolittle, *Social Life*, 1, 357-58.

[97] Watters, "Chinese Fox-Myths," 58-59; Doolittle, *Social Life*, 358.

[98] 張宸，《平圃雜記》，五b；章乃偉、王靄人，《清宮述聞》，四．七八b；聶長振，〈日本稻荷神社與中國民間信仰的關係〉，四四。張宸，任職於清初的宮廷，記載順治年間（約一六四四～一六六○），紫禁城內發現了一條黑狐，但沒有提及祭祀狐仙的行為。到了民國時期，章乃偉和王靄人記載，「相傳，（清朝在禁宮的）（延暉）閣供狐仙。」聶長振提到，清末的禁宮內供有狐仙。延暉閣位於紫禁城的御花園內。值得注意的是，在相對華麗的延暉閣對面距離百餘碼左右的地方，有一座小型的六角形建築，其形制和大小與第五章所討論的當代榆林的狐仙壇非常相似。這建築稱為「四神祠」。現行多數紫禁城的地圖上沒有標示這建築的位置，而且已經被改成庫房。但是，「四神祠」的稱號似乎與北京地區祭祀四大家的民間信仰遙相呼應。又重要的一點是，四神祠似乎是西北邊一處更大的眞武廟的附屬建築。筆者很感謝（北京）故宮博物院的金先生，是他讓筆者注意到四神祠的存在。

[99] Boltz, "Not by the Seal of the Office Alone," 243.

## 結論

[1] 見 Shahar 和 Weller, "Introduction," 10-11中的結論。

[2] Szonyi, "Illusion of Standardizing the Gods," 113-35.

[3] Guo, *Exorcism and Money*.

[4] 俞鴻漸，《印雪軒隨筆》，二．一七a。

[5] 湯用中，《翼駉稗編》，二．三九b。

[6] 俞蛟，《夢厂雜著》，六六～六七。有關帝國晚期福建龍陽之癖的信仰，見 Szonyi, "Cult of Hu Tianbao."

[7] Shahar and Weller, "Introduction," 10-12. 引文出自第十頁。

[8] Hymes, *Way and Byway*, 各章節，尤其是四～五。

[9] 蒲慕州利用中國古代的例子，已經正確地指出中國多數經久的宗教主題是追尋一己之福。人們對神明卑躬屈膝，



「不是道德或本性的問題，而是實際能力的問題」而且「他可以選擇應用他所能運用的力量去壓制、征服，或迴避神靈的力量」。見 Poo, *In Search of Personal Welfare*, 210. 中文版見蒲慕州，《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》（臺北：麥田出版，二○○四），二七一。

[10] Li Wei-tsu, "Four Sacred Animals," 8, 24-25.

[11] Hymes, *Way and Byway*, 5.

[12] Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 33-43.

[13] 有關全世界狐狸傳說的概述，見許昌菊，〈論狐狸的傳說及其研究〉，八三～九一。文中提到，雖然從十三世紀開始，列那（Reynard）故事和伊索（Aesop）寓言中的狐狸主題就常常出現在歐洲的繪畫和建築中，但很少有研究論及其事。也見 de Gubernatis, *Zoological Mythology*, 122-42, 其中引介了印度和斯拉夫文學中的狐狸。卡拉帕（Alexander H. Krappe）提到，那列狐狸的寓言和傳說，「幾乎在所有的歐洲國家都能發現，包括俄國，以及近東和中東國家。」狐妻的故事主題，在中國和日本的民間傳說，以及越過白令海峽，包含在北美的愛斯基摩人中也能找到。Krappe, "Far Eastern Fox Lore," 124-47. 日本狐狸傳說的研究有許多，尤其包括 de Visser, "The Fox and the Badger," 1-159; 吉野裕子，《狐》；Bathgate, "Shapeshifter Fox." 筆者太晚注意到兩個歐洲人有關中國亞洲狐狸傳說的作品，因此不及在此書中討論：*Le Renard: Tours, Detours, et Retours (Etudes Mongoles et Sibériennes, Numéro Spécial)* 15, 1984 和 Hardmut Walravens, ed., *Der Fuchs in Kultur, Religion und Folklore Zentral und Ostasiens*, vol. 1 and 2 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001 and 2002). 我感謝高萬桑（Vincent Goossaert）提供這些參考資料。

[14] Symers, *Fox and Jewel*, 7-10, 15-18. 引文出自一一三～一一四。

[15] Symers, *Fox and Jewel*, 13.

[16] Symers, *Fox and Jewel*, 72-111; 150-83.

[17] 這些狐精成功地被驅逐的時候，偶爾以眞實狐狸的樣子出現。見 Doré, *Researches Into Chinese Superstitions*, 550和551之間的插圖。

[18] Symers, *Fox and Jewel*, 207-11. 引文出自二○八。

# 參考書目


*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀. Taibei: Xinxing shuju, 1978-1986.

*Biji xiaoshuo daguan* 筆記小說大觀. Yangzhou: Jiangsu guangling guji keyinshe, 1984.

Weng Dujian 翁獨健, comp. Daozang zimu yinde 道藏子目引得.1935; reprint, Taibei: Chengwen chubanshe, 1966.

Liu Xu 劉昫 et al., eds. Jiu Tangshu 舊唐書. Beijing: Zhonghua shuju, 1975.

Pu Songling 蒲松齡. *Liaozhai zhiyi huijiao huizhu huiping ben* 聊齋志異會校會註會評本. Ed. Zhang Youhe 張友鶴. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1978.

*Shanhaijing jiaozhu* 山海經校註. Annotated by Yuan Ke 袁珂. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1980.

Tuo Tuo 脫脫 etal., eds. *Song Shi* 宋史. Beijing: Zhonghua shuju, 1977.

Gan Bao 干寶. *Soushenji* 搜神記. Beijing: Zhonghua shuju, 1979.

Takakasu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭, eds. *Taishō Shinshū Daizokyō* 大正新修大藏經. Tokyo: Taish issaikyō kankōkai, 1924-1935.

Li Fang 李昉 et al., eds. *Taiping guangji* 太平廣記. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1990.

Chen Menglei 陳夢雷 et ai., eds: *(Qinding) Gujin tushu jicheng*（欽定）古今圖書集成. Beijing: Zhonghua shuju, 1934.

Ouyang Xiu 歐陽修 et al., eds. *Xin Tangshu* 新唐書. Beijing: Zhonghua shuju, 1975.

Anonymous (Yuan dynasty). *Chongkan huhai xinwen yijian xuzhi* 重刊湖海新聞夷堅續誌. *BJXS (T)* 42, vol. 3.

Ji Yun 紀昀. *Yuewei caotang biji* 閱微草堂筆記. Chongqing: Chongqing chubanshe, 1996.

Ahern, Emily M. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 1973.

—"The Power and Pollution of Chinese Women." In Margery Wolf and Roxanne Witke, eds., *Women in Chinese Society*, 193-214.

Stanford: Stanford University Press, 1975.

An Jinghan 安景漢. *Boluo Jieyinsi gujin tan* 波羅接引寺古今談. Hengshan county government: n.d. (early 1990s).

Bai Juyi 白居易. *Bai Juyi ji* 白居易集. Beijing: Zhonghua shuju, 1991.

Baiyi jushi 百一居士 [pseud.]. *Hutianlu* 壺天錄. BJXS 22.

Ban Gu 班固. *Baihutong* 白虎通. Beijing: Zhonghua shuju, 1985.

Baptandier, Brigitte. “The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess.” In Shahar and Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, 105-49.

Barr, Allan. “Disarming Intruders: Alien Women in *Liaozhai zhiyi*.” *Harvard fournal of Asiatic Studies* 49, no. 2 (1989): 501-17.

Barrett, Timothy H. *Taoism Under the Tang: Religion and Empire During the Golden Age of Chinese History*. London: Wellsweep Press, 1966.

Bathgate, Michael R. “The Shapeshifter Fox: The Imagery of Transformation and the Transformation of Imagery in Japanese Religion and Folklore.” Ph.D. diss., University of Chicago, 2001.

*Beifang pishamen tianwang suijun hufa zhenyan* 北方毘沙門天王隨軍護法真言. T.1248.

Bell, Catherine. “Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of ‘Popular Religion.’” *History of Religions* 29 (1989): 35-57.

Berling, Judith A. “Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in the *Romance of the Three Teachings*.” In Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, 188-218.

*Bixia Yuanjun huguo bimin puji baosheng miaojing* 碧霞元君護國庇民普濟保生妙經. HY 29.

Bokenkamp, Stephen R. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Boltz, Judith. “Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural.” In Ebrey and Gregory, eds., *Religion and Society*, 241-305.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press, 1982.

Bray, Francesca. *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Bredon, Juliet and Igor Mitrophanow. *The Moon Year: A Record of Chinese Customs and Festivals*. Shanghai: Kelly and Walsh, 1927.

Brokaw, Cynthia. *Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Burkhardt, V. R. *Chinese Creeds and Customs*. Vol. III. Hong Kong: South China Morning Post, 1953.

Cahill, Suzanne E. *Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Campany, Robert F. *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany: State University of New York Press, 1996.

—.“Review: *Libro dei monti e dei mari (Shanhai jing): Cosmografia e mitologia nella China Antica* by Riccardo Fracasso and *The Classic of Mountians and Seas* by Anne Birrell.” *Journal of Chinese Religions* 28 (2000): 177-87.

—.*To Live as Long as Heaven and Earth: Ge Hong’s Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Carlitz, Katherine. “The Social Uses of Female Virtue in Late Ming Editions of *Lienii Zhuan*.” *Late Imperial China* 12, no. 2 (1991): 117-52.

Cass, Victoria. *Dangerous Women: Warriors, Grannies, and Geishas of the Ming*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1999.

Cedzich, Ursula-Angelika. “The Cult of the Wu-t’ung/Wu-hsien in History and Fiction: The Religious Roots of the *Journey to the South*.” In Johnson, ed., *Ritual and Scripture*, 137-218.

—.“Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China.” *Journal of Chinese Religions* 29 (2001): 1-68.

Chan, Leo Tak-hung. *The Discourse on Foxes and Ghosts: Ji Yun and- Eighteenth-Century Literati Storytelling*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1998.

Chang, Kang-i Sun. *The Late-Ming Poet Ch’en Tzu-lung: Crises of Love and Loyalism*. New Haven: Yale University Press, 1990.

Changbai haogezi 長白浩歌子 [pseud.]. *Yingchuang yicao* 螢窗異草. Shenyang: Liaoning guji chubanshe, 1995.

Chao, Shin-yi. “The Zhenwu (Perfected Warrior) Cult in Ming China.” Ph. D. diss., University of British Columbia, 2003.

Chard, Robert L. "Folktales of the God of the Stove" *Hanxue Yanjiu (Chinese Studies)* 8, no.1 (1990): 183-219.

—."Ritual and Scriptures of the Stove God." In Johnson, ed., *Ritual and Scripture*, 3-54.

Chavannes, Edouard. *Le T'ai Chan: Essai de monographie d'un cults chinois*. 1910; reprint, Fraborough, England: Gregg International, 1969.

Chen Guofn 陳國符. *Daojiao yuanliu xukao* 道教源流續考. Taibei: Mingwen shuju, 1983.

Chen Jiyan 陳繼淹 et al. *Zhangbei xianzhi* 張北縣志. 1935; reprint, Taibei: Chengwen chubanshe, 1976.

Chen Qiyuan 陳其元. *Yongxianzhai biji* 庸閒齋筆記. *BJXS* 21.

Chen Yinque 陳寅恪. "Du 'Yingying zhuan.'" 讀鶯鶯傳 In *YuanBai shi jianzheng gao* 元白詩箋證稿. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1978.

—."Huchou yu huchou 狐臭與胡臭." In *Hanliutang ji* 寒柳堂集, 140-42. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1980.

Cheng Qiang 程薔 and Dong Naibin 董乃斌. *Tang diguo de jingshen wenmmg* 唐帝國的精神文明. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1996.

Cheng Qilu 程起錄 et al. *Wu'an xianzhi* 武安縣志. Beijing: Guangming shuju, 1940.

Cheng Wan 程畹. *Qian'an manbi* 潛庵漫筆. Shanghai: Shenbaoguan congshu, n.d. (late nineteenth century).

Chou, Yi-liang. "Tantrism in China." *Harvard Journal of Asiatic. Studies* 8 (1945): 241-332.

Ch'ü, T'ung-tsu. *Local Government in China Under the Ch'ing*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

Cohen, Myron. *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press, 1976.

—."Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese 'Peasant'" *Daedus* 122, no. 2 (1993): 151-70.

Cohen, Paul. *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*. New York: Columbia University Press, 1997.

Dadan ji 大丹記. HY 898. Ascribed to Wei Boyang 魏伯陽. Song text, date unknown.

*Dafoding rulai miyin xiuzheng liaoyi zhu busa wanxing shou lengyan jing* 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經.T.945.

*DaMing lü* 大明律. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1993.

*DaQing huidian shili* 大清會典事例. 24 vols. 1899; reprint, Taibei: Qiwen chubanshe, 1963.

Davis, Edward L. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.

Day, Clarence. *Chinese Peasant Cults: Being a Study of Chinese Paper Gods*. Shanghai: Kelley and Walsh, 1940.

De Groot, J. J. M. *The Religious System of China*, V. Leiden: E. J. Brill, 1907.

De Gubernatis, Angelo. *Zoological Mythology*, or The Legends of Animals. 1872; reprint, London: Singing Tree Press, 1968.

De Visser, M. W. "The Fox and the Badger in Japanese Folklore." *Transactions of the Asiatic Society of Japan* 36 (1908): 1-159.

Dean, Kenneth. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

—.*Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*. Princeton: Princeton. University Press, 1998.

Deng Xuan 鄧眩. *Yitan kexinlu* 異談可信錄. 1796 edition.

Der Ling. *Imperial Incense*. London: Stanley Paul and Co., 1968.

Despeux, Catherine. *Immortelles de la Chine Ancienne: Taoïsme et Alchimie Fèminine*. Puiseaux: Pardès, 1990.

Dikötter, Frank. *The Discourse of Race in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

Ding Bingren 丁秉仁. *Yaohua zhuan* 瑤華傳. Shenyang: Liaoshen shushe, 1992.

Ding Shengshu 丁聲樹. *Gujin ziyin duizhao shouce* 古今字音對照手冊.Beijing: Kexue chubanshe, 1960.

Ding Shiliang 丁石良 and Zhao Fang 趙放, eds. *Zhongguo difangzhi minsu ziliao huibian* 中國地方志民俗資料匯編. 10 vols. Bering: Shumu wenxian chubanshe, 1989.

Dong Han 董含. *Zhuanxiang zhuibi* 蓴鄉贅筆. In Wu Zhenfing 吳震方, *Shuoling* 說鈴.

Dong Shiyuan 董師元. *Longhu yuanzhi* 龍虎元旨.HY 1075.

Dongxuan zhuren 東軒主人. *Shuyiji* 述異記. In Wu Zhenfang 吳震方, *Shuoling* 說鈴.

Doolittle. Justus. *Social Life of the Chinese*. Vol.1. 1865-76; reprint, Taibei: Cheng-wen Publishing Company, 1966.

Doré, Henry. *Researches Into Chinese Superstitions*. Vol. 5. Shanghai: T'usewei Printing House, 1918.

Dorfman, Diane. "The Spirits of Reform: The Power of Belief in North China." *Positions* 4, no. 2 (1996): 253-89.

Douglas, Mary. *Purity and Danger*. London: Roudedge and Kegan Paul, 1966.

Du Guangting 杜光庭. *Daojiao lingyanji* 道教靈驗集. HY 590.

Duan Chengshi 段成式. *Youyang zazu* 酉陽雜俎. Shanghai: Shangwu yinshaguan, 1965.

Duara, Prasenjit. *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

—."Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *Journal of Asian Studies* 47, no. 4 (1988): 778-95.

Dubois, Thomas. "Fox Spirits and *Xiangtou*: Religious Healing in the Local Culture of Village North China" Paper presented at the Annual Meeting of Association for Asian Studies, Chicago, 2001.

Dubs, Homer. "An Ancient Chinese Mystery Cult." *Harvard Theological Review* 35 (1942): 221-39.

Dudbridge, Glen. "A Pilgrim in Seventeenth-Century Fiction: T'ai-shan and the *Hsing-shih yin-yuan chuan*." *T'oung Pao* 77 (1991): 226-52.

—."Women Pilgrims to T'ai Shan: Some Pages from a Seventeenth-Century Novel." In Naquin and Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites*, 39-64.

—.*Religious Experience and Lay Society in T'ang China: A Reading of Tai Fu's Kuang-I Chi*. New York: Cambridge University Press, 1995.

Eberhard, Wolfram. *The Local Cultures of South and East China*. Leiden: E.J. Brill, 1968.

Ebrey, Patricia B. "Shifts in Marriage Finance from the Sixth to the Thirteenth Century." In Rubie S. Watson and Patricia B. Ebrey, eds., *Marriage and Inequality in Chinese Society*, 97-132. Berkeley: University of California Press, 1991.

—.*The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Ebrey, Patricia B. and Peter N. Gregory, eds. *Religion and Society in T'ang and Sung China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.

Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trans. Willard T. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1970.

Elvin, Mark. "Female Virtue and the State in China." *Past and Present* 104 (1984): 111-52.

Esherick, Joseph W. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Esherick, Joseph W. and Mary Backus Rankin, eds. *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Fan Dirui 范迪瑞. "Liuxing Ludong nongcun zhong de mixin jinji 流行魯東農村中的迷信禁忌." In *Shehuixue zazhi* 社會學雜誌 3, no. 10 (1931): 262-71.

Fang Yuankun 方元琨. *Liangpeng yehua* 涼棚夜話. 1839 edition.

Faure, Bernard. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Feng Chengjun 馮承鈞 and Xiang Jueming 向覺明."Guanyu Qiuci Baixing zhi taolun 關於龜茲白姓之討論." *Nüshida xueshu jikan* 女師大學術季刊 2, no.2 (1931): 1223-1237.

Feng Erkang 馮爾康 and Chang Jianhua 常建華. *Qingren shehui shenghuo* 清人社會生活. Tianjin: Tianjin renmin chubanshe, 1990.

Feng Menglong 馮夢龍. *Taiping guangjichao* 太平廣記鈔. Henan: Zhongzhou shuluiashe, 1982.

Feng Qifeng 馮起鳳. *Xiliu zhitan* 昔柳摭談. Shanghai: Shenbaoguan congshu, n.d. (late nineteenth century).

Feuchtwang, Stephan. "Domestic and Communal Worship in Taiwan." In Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, 105-29.

—.*Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*. London: Routledge, 1992.

Foucault, Michel. *History of Sexuality: An Introduction*. Vol. 1. Trans. Robert Hurley. New York: Vintage, 1980.

Fracasso, Richard. "Holy Mother of Ancient China: A New Approach to the Hsi-wang-mu Problem." *T'oung Pao* 74 (1988): 1-46.

Furth, Charlotte. "Rethinking Van Gulik: Sexuality and Reproduction in Traditional Chinese Medicine." In Christina Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel, and Tyrene White, eds., *Engendering China: Women, Culture, and the State*, 125-46. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

—.*A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History,* 960-1665. Berkeley: University of California Press, 1998.

Gao Chengxun 高承勛. *Songyunge chaoyi* 松筠閣鈔異. 1828 edition.

Gao Yaoting 高耀亭 et al. *Zhongguo dongwu zhi* 中國動物志, vol. 8. Beijing: Kexue chubanshe, 1987.

*Gaoshang shenxiao yuqing zhenwang zishu dafa* 高上神霄玉清王紫書大法. HY 1209.

Gates, Hill. "The Commoditization of Chinese Women." *Signs* 14, no. 4 (1989): 799-832.

Giles, Herbert A., trans. *Strange Stories from a Chinese Studio*. 1916; reprint. New York: Dover, 1969.

Girardot, N. J. "Hsien." In Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, 6: 475-77. New York: Macmillan, 1987.

Goodrich, Anne S. *The Peking Temple of the Eastern Peak*. Nagoya: Monumenta Serica, 1964.

—.*Peking Paper Gods: A Look at Home Worship*. Nettetal: Steyler Verlag, 1991.

Goodrich, L. Carrington and Chaoying Fang, eds. *Dictionary of Ming Biography*. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1976.

Gronewold, Susan. *Beautiful Merchandise: Prostitution in China*, 1860-1936. New York: Institute for Research in History and Haworth Press, 1982.

Grootaers, Williem. "The Hagiography of the Chinese God Chen-Wu." *Melanges Chinois et Boudhiques* 26-27 (1995): 125-65.

Gu Gongxie 顧公燮. *Xiaoxia xianji zhaichao* 消夏閒記摘抄. *In Hanfenlou miji* 涵芬樓祕笈, vol. 1, 1916.

Gu Jiegang 顧頡剛. "Miaofengshan niangniangdianyu luetu 妙峰山娘娘殿宇略圖" (131-32) and "You Miaofengshan zaji 遊妙峰山雜記" (165-84). In Gu Jiegang ed., *Miaofengshan* 妙峰山. 1928; reprint, Taibei: The Oriental Culture Service, 1970.

Guan Shihao 管世灝. Yingtan 影談. Shanghai: Shenbaoguan congshu, n.d. (late nineteenth century).

Guhang yanyansheng 古杭豔豔生 [pseud.]. *Zhaoyang qushi* 昭陽趣史. In MingQing xiaoshuo shanbencongkan 明清小說善本叢刊. Taibei: Tianyi chubanshe, 1985.

Guisso, Richard W. L. *Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China*. Bellingham: Western Washington University Press, 1978.

Guo Qitao. *Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial. China*. Berkeley: Institute for East Asian Studies, University of California Press, 2004.

Hammond, Charles E. "Vulpine Alchemy" *T'oung Pao* 82 (1996): 364-80.

Hanan, Patrick. *The Chinese Vernacular Story*. Cambridge, MA: Harvard Yenching Institute, 1973.

—."The Composition of the *P'ing Yao Chuan*." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 31 (1971): 201-19.

*Hansen, Valerie. Changing Gods in Medieval China*, 1127-1276. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Hansson, Anders. *Chinese Outcasts: Discrimination and Emancipation in Late Imperial China*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Harper, Donald J. "The Sexual Arts of Ancient China as Described in a Manuscript of the Second Century B. C." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, no. 2 (1987): 539-93.

—.*Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*. London: Kegan Paul International, 1998.

Harrell, C. Stevan. "When a Ghost Becomes a God." In Wolf, ed., *Religion and Ritual*, 193-206.

Hartman, Charles. *Han Yü and the Tang Search for Unity*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

He Bang'e 和邦額 *Yetan suilu* 夜譚隨錄. Haerbin: HelongJiang renmin chubanshe, 1997.

He Bingxun 何炳勛 et al. *Huaiyuan xianzhi* 懷遠縣志. 1843; reprint, 1929.

Heine, Steven. *Shifting Shape, Shaping Text: Philosophy and Folklore in the Fox Kōan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

Ho, Ping-ti. *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility 1368-1911*. New York: Columbia University Press, 1962.

Hong Mai 洪邁. *Yijian zhi* 夷堅志. Beijing: Zhonghua shuju, 1981.

Hsiao, Kung-ch'uan. *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century.* Seattle: University of Washington Press, 1960.

Hu Pu'an 胡樸安. *Zhonghua quanguo fengsu zhi* 中華全國風俗志. 1920s; reprint,Shanghai: Shanghai shudian, 1986.

Huang Kaijun 黃凱鈞. *Yishui zayan* 遺睡雜言. 1815 edition.

Huang, Liuhong 黃六鴻. *Fuhui quanshu* 福惠全書 (A Complete Book Concerning Happiness and Benevolence: A Manual for Local Magistrates in Seventeenth-Century China). Trans. and ed. Djang Chu. Tuczon: University of Arizona Press, 1984.

Huang, Philip C. C. *The Peasant Economy and Social Change in North China*. Stanford: Stan ford University Press, 1985.

Huang Yunmei 黃雲眉. *Gujin weishu gao buzheng* 古今僞書考補證. Shangdong: Qilu chubanshe, 1979.

Huang Zunsu 黃遵素. *Shuolue* 說略. In *Hanfenlou miji* 涵芬樓祕笈, vol. 2, 1916.

*Huangdi jiuding shendan jingjue* 黃帝九鼎丹經訣. HY 884.

Hucker, Charles O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

Huntington, Rania. *Alien Kind: Foxes and Late Impenal Chinese Narrative*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2004.

Hymes, Robert P. "Truth, Falsity and Pretense in Sung China: An Approach Through Hong Mai's Stories." Paper presented at University Seminar in Neo-Confucian Studies, Columbia University, November 1998.

—. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Ioka Soho 井岡咀芳. *Chūgoku kita shuzoku ko* 中國北方習俗考. 1939; reprint, Taibei: Guting shudian, 1975.

Ishihara Akira 石原明 and Howard S. Levy. *The Tao of Sex: Translation of the Twenty-eighth Section of The Essence of Medical Prescriptions* (*Ishimpō*). Yokohama: Shibudō, 1968.

*Jiaoyepa* 蕉葉帕. Anonymous (Qing) 不著撰人. Qing edition in Beijing University Library. Johnson, David. The Medieval Chinese Oligarchy. Boulder: Westview Press, 1977.

—. "The City-God Cults of T'ang and Sung China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45 (1985): 363-457.

—. "Communication, Class and Consciousness in Late Imperial China." In Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, 34-72.

—, ed. *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies*. Publications of the Chinese Popular Culture Project, 3. Berkeley: Institute for East Asian Studies, University of California Press, 1995.

Johnson, David, Andrew Nathan, and Evelyn Rawski, eds. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Jordan, David K. *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press, 1972.

Jordan, David K. and Daniel Overmyer. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Judd, Ellen R. "*Niangjia:* Chinese Women and Their Natal Families." *Journal of Asian Studies* 3 (1989): 525-44.

Kanai Nonyuki 金井德幸. "Shashin to Dōkyō 社神と道教." Fukui Kōjun 福井康順 et al. Dōkyō 道教 2:169-208. Tokyo: Hirakawa





Shuppansha, 1984.

Kang Hai 康海 et al. *Wugong xianzhi* 武功縣志. 1741 reprint of Ming edition; reprint, Taibei: Chengwen chubanshe, 1976.

Katz, Paul. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: State University of New York Press, 1995.

—. *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbing at the Palace of Eternal Joy*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

Kirldand, Russell. "Tales of Thaumaturgy: Tang Accounts of the Wonder-Worker Yeh FaShan." *Monumenta Serica* 40 (1992): 47-86.

Kleeman, Terry. "The Expansion of the Wen-ch'ang Cult." In Ebrey and Gregory, eds., *Religion and Society*, 45-73.

—. *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Ko, Dorothy. *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Konan Ichiro 小南一郎. *Chūgoku no shinwa to monogatari* 中國の神話と物語. Tokyo: Iwanami Shoten, 1984.

Kou Zongshi 寇宗奭. *Tujing yanyi baicao* 圖經衍義百草. HY 630.

Kow Mei-kao. *Ghosts and Foxes in the World of Liaozhai zhiyi*. London: Minerva Press, 1998.

Krappe, Alexander H. "Far Eastern Fox Lore." *Californian Quarterly* 3 (1944): 124-47.

Kuhn, Philip A. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

Lagerwey, John. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: Macmillan, 1987.

—. "The Pilgrimage to Wu-tang Shan." In Naquin and Yu, eds., *Pilgrims and Sacred Sites*, 293-332.

Lang Ying 郎瑛. *Qixiu leigao* 七修類稿. 1775 edition.

Legge, James, trans. *I Ching*. New York: Bantam, 1964.

Levy, Howard, trans. *The Dwelling of Playful Goddesses: China's First Novelette*. Annotated. Tokyo: Dai Nippon Insatsu, 1965.

Lewis, I. M. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 2nd ed. London and New York: Routledge, 1989.

Li Baiyao 李百藥 et al. *Beiqi shu* 北齊書. Beijing: Zhonghua shuju, 1972.
Li Jianguo 李劍國. *Zhongguo huwenha* 中國狐文化. Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 2002.
Li Jinghan 李景漢. *Dingxian shehui diaocha* 定縣社會調查. Beijing: Zhonghua pingmin jiaoya cujinhui, 1933.
Li Qingchen 李慶辰. *Zuicha zhiguai* 醉茶志怪. *BJXS* (T) 32.
Li Shiyu 李世瑜. *Xianzai Huabei mimi zongjiao* 現在華北祕密宗教. 1948: reprint, Taibei: Guting shuwu, 1975.
Li Shouju 李壽菊. *Huxian xinyang yu hulijing gushi* 狐仙信仰與狐狸精故事. Taibei: Xuesheng shushe, 1995.
Li Sijing 李思敬. *Hanyu eryinshi yanjiu* 漢語兒音史研究. Beijing: Shangwu yinshuguan, 1986.
Li Xiangliu 李鄉瀏 and Li Da 李達. *Fuzhou minsu* 福州民俗. Fuzhou: Fujian renmin chubanshe, 2001.
Li Xiling 李熙齡 et al. *Yulin fuzhi* 榆林府志. 1841 edition.
Li, Wai-yee. *Enchantment and Disenchantment: Love and Illusion in Chinese Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
Li Wei-tsu. "On the Cult of the Pour Sacred Animals (Szu Ta Men) in the Neighborhood of Peking." *Folklore Studies* 7 (1948): 1-94.
Liang Gongchen 梁恭辰. *Beidongyuan bilu* 北東園筆錄 *BJXS* 29.
Liang Shaoren 梁紹壬. *Liangban qiuyu'an suibi* 兩般秋雨盦隨筆. *BJXS* 22.
*Lidai fabaoji* 歷代法寶記. Anonymous.T. 2075.
*Liji jishuo* 禮記集說. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1987.
Lin Fushi 林富士. *Handai de wuzhe* 漢代的巫者. Taibei: Daoxiang chubanshe, 1988.
Lin Pu 林溥, et al. *jimo xianzhi* 即墨縣志. 1872; reprint, Taibei: Chengwen chubanshe, 1976.
Liu Hui 劉慧. *Taishan zongjiao yanjiu* 泰山宗教研究. Beijing: Wenwu chubanshe, 1994.
Liu ji'nan 劉濟南 et al. *Hengshan xianzhi* 橫山縣志. 1929 edition.
Liu Shoumei 劉壽眉. *Chunquan wenjianlu* 春泉聞見錄. Beijing University Library handwritten copy.
Loewe, Michael A. N. *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*. London: Allen & Unwin, 1979.
Louie, Kam and Louise Edwards. *Censored by Confucius: Ghost Stories by Yuan Mei*. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1996.



Lu Changchun 陸長春. *Xiangyinlou bintan* 香飲樓賓談. *BJXS* 18.
Lu Lianyuan 路聯逵. et al. *Wanquan xianzhi* 萬全縣志. 1933: reprint, Taibei: Chengwen chubanshe, 1976.
Lu Lin 陸林 et al. *Qmgdai biji xiaoshuo leibian* 清代筆記小說類編, jingguai juan 精怪卷. Anhui: Huangshan shushe, 1994.
Lu Shulun 陸樹侖. *Feng Menglong yanjiu* 馮夢龍研究. Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1987.
Lu Xun 魯迅. *Zhongguo xiaoshuo shilue* 中國小說史略. 1930; reprint, Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1973.
Lu Yanzhi 陸延枝. *Shuoting* 說聽. Preface dated 1535. In *Yanxia xiaoshuo shiyi zhong* 煙霞小說十一種. Beijing University Library.
Lu Yunzhong 魯允中. *Putonghua de qingsheng he erhua* 普通話的輕聲和兒化. Beijing: Shangwu yinshuguan, 1995.
Lü Zhan'en 呂湛恩 et al. *Xiangzhu Liaozhai zhiyi tuyong* 詳註聊齋異圖詠. Shanghai: Hongwen shuju, 1893.
Luo Guanzhong 羅貫中 and Feng Menglong 馮夢龍. *Sansui Pingyaozhuan* 三遂平妖傳. Nanchang: Yuzhang shushe, 1981.
Luo Xianglin 羅香林. "Miaofengshan yu Bixia Yuanjun 妙峰山與碧霞元君." In *Minsuxue luncong* 民俗學論叢, 1-58. Taibei: Wenxin shudian, 1966.
Luo Zongtao 羅宗濤. "Yuan Jian'an Yushi xinkan wuzhong pinghua shitan 元建安虞氏新刊五種平話試探." *In Qu Wanli xiansheng qizhi rongqing lunwenji* 屈萬里先生七秩榮慶論文集. Taibei: Lianjing chuban shiyi gongsi, 1978.
Ma ShengJun 馬生駿, et al. *Hengshan xianzhi* 橫山縣志. Xi'an: Shaanxi renmin chubanshe, 1993.
Ma Shutian 馬書田. *Huaxia zhushen* 華夏諸神. Beijing: Yanshan chubanshe, 1990.
Ma, Y. W. and Joseph S. M. Lau, eds., *Traditional Chinese Stories: Themes and Variations*. New York: Columbia University Press, 1978.
Mair, Denis C. and Victor H. Mair, trans. *Strange Tales from Make-do Studio*. Beijing: Foreign Language Press, 1989.
Mann, Susan. *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
Mao Xianglin 毛祥麟. *Moyulu*. 墨餘錄. *BJXS* 21.
Maobin yeke 泖濱野客 [pseud.]. *Jiechengyu* 解醒語. Shanghai: Shenbaoguan congshu, n.d. (late nineteenth century).
Maspero, Henri. *Taoism and Chinese Religion*. Trans. Frank A. Kierman, Jr. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.
McMahon, Keith. *Misers, Shrews, and Polygamists: Sexuality and Male-Female Relations in Eighteenth-Century Chinese Fiction*.

Durham: Duke University Press, 1995.

Mochizi 墨床子. *Humei congtan* 狐媚叢談. Ming edition in Shanghai Library.

Monschein, Ylva. *Der Zanber der Fuchsfee: Entstehung und Wandel eines "Femme-Fatale"—Motivs in der chinesischen Literatur*. Frankfurt am Main: Herchen, 1988.

Nagao Ryuzō 永尾龍造. *Shina Minzoku shi* 支那民俗誌. 1941; reprint, Taibei: Dongfang wenhua shuju, 1971.

Naoe Hiroji 直江廣治. *Zhongguo minsu wenhua* 中國民俗文化. Trans. Wang jianlang 王健郎. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1991.

Naquin, Susan. *Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774*. New Haven: Yale University Press, 1981.

—."The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China." In Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, 255-91.

—."The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Sites." In Naquin and Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites*, 333-77.

Naquin, Susan and Evelyn Rawski. *Chinese Society in the Eighteenth Century*. New Haven: Yale University Press, 1987.

Naquin, Susan and Chünfang Yü. *Pilgrimage and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*, vol. 5. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1974.

Nie Changzhen 聶長振. "Riben daohe shenshe yu Zhongguo minjian xinyang de guanxi 日本稻荷神社與中國民間信仰的關係." *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 2 (1982): 41-50.

Nishioka Haruoka 西岡晴彥."Jinshi to Einei no aids: koyō imēji no henyō 任氏と嬰寧の間：狐妖イメージの變容." Tōyōbunka 東洋文化 58 (1979): 101-26.

Niu Sengru 牛僧儒. *Xuanguai lu* 玄怪錄. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1985.

Ohnuki-Tierney, Emiko. *The Monkey as Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Okumura Yoshinobu 奧村信義. *Manchu nyannyan ko* 滿州娘娘考. 1940; reprint, Tokyo: Da chi Shobo, 1982.

Overmyer, Daniel L. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

—"Attitudes Toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: The Collected Statutes of the Great Ming." *Cahiers d'Extrême Asie* 5 (1989-90): 191-221.

Owen, Rev. G. "Animal Worship among the Chinese." *Chinese Recorder and Missionary Journal* 18, no. 7 (1887): 249-55.

Pak Sang-gyu 朴相圭. *Manju pungsok torok* 滿州風俗圖錄. Soul T'ukpyoisi: Asea Munhwasa, 1986.

Pinghua zhuren 評花主人. *Jiuweihu* 九尾狐. Taibei: Guangya chuan youxian gongsi, 1984.

Plaks, Andrew. "After the Fall: *Hsing-shih yin-yuan* chuan and the Seventeenth-Century Chinese Novel." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45, no. 2 (1985): 543-80.

Pomeranz, Kenneth. "Power, Gender, and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan." In Theodore Huters, R. Bin Wong, and Paulin Yu, eds., *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques*, 182-206. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Poo, Mu-Choo. *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Potter, Jack M. "Cantonese Shamanism." In Wolf, ed., *Religion and Ritual*, 207-32.

Pulleyblank, Edwin G. *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*. London: Oxford University Press, 1955.

Qian Xiyan 錢希言. *Kuaiyuan zhiyi* 獪園志異. 1774 edition.

Qian Yong 錢泳. *Lüyuan conghua* 履園叢話. *BJXS* 25.

Qingliang Daoren 清涼道人 (Xu □ 徐 □). [pseud.]. *Tingyuxuan biji* 聽雨軒筆記. *BJXS* 25.

Rawski, Evelyn. *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979.

—."Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture." In Johnson, Nathan, and Rawski, eds *Popular Culture in Late Imperial China*, 3-23.

Reed, Bradley W. *Talons and Teeth: County Clerks and Runners in the Qing Dynasty*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Ren Cheng 任騁. *Zhongguo minjian jinji* 中國民間禁忌. Beijing: Zuojia chubanshe, 1990.

Robinet, Isabelle. "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism." *History of Religions* 19 (1979): 57-70.

—."Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism" In Livia Kohn, ed., *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, 159-91. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan Press, 1989.

—.*Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. Trans. Julian Pas and Norman Girardot. Albany: State University of New York Press, 1993.

—.*Taoism: Growth of a Religion*. Trans. Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Rong Geng 容庚. "Bixia Yuanjun miao kao 碧霞元君廟考." In Gu Jiegang, ed., *Miaofengshan* 妙峰山. 1928; reprint, Taibei: The Oriental Culture Service, 1970.

Sakai, Tadao. "Confucianism and Popular Educational Works." In. Wm. Theodore de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought*, 331-66. New York: Columbia University Press, 1970.

Sangren, P. Steven. "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Matsu, and the 'Eternal Mother'" *Signs* 9, no. 4 (1983) 4-25.

—.*History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Saso, Michel. "Orthodox and Heterodox in Taoist Ritual." In Wolf, ed., *Religion and Ritual*, 329-35.

Schafer, Edward H. *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*. Berkeley: University of California Press, 1963.

—.*The Divine Woman, Dragon Ladies and Rain Maidens*. Berkeley: University of California Press, 1973.

—.*Mao Shan in T'ang Times*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Schipper, Kristopher. "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty" In *Zhongyang yanjiuyuan guoji hanxuehuyi lunwenji* 中央研究院國際漢學會議論文集, 101-15. Taibei: Zhongyang yanjiuyuan, 1981.

—.*The Taoist Body*. Trans. Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press, 1993.

Schneewind, Sarah. "Community Schools and Community Shrines: Local Institutions and the Ming State." Ph.D. diss., Columbia University, 1999.

—."*Competing Institutions: Community Schools and* 'Improper Shrines' in Sixteenth Century China." *Late Imperial China* 20, no.1 (1999) 85-106.

Scott, Joan Wallach. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis." In Joan Wallach Scott, ed., *Gender and the Politics of History*, rev. ed., 28-50. New York: Columbia University Press, 1992.

Seaman, Gary. *Journey to the North: An Ethnohistorical Analysis and Annotated Translation of the Chinese Folk Novel* Pei-yu Chi. Berkeley: University of California Press, 1987.

Seidel, Anna. "Chronicle of Taoist Studies: 1950-1990." *Cahiers d'Extrême Asie* 5 (1990): 223-347.

Shahar, Meir. *Crazy ji: Chinese Religion and Popular Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Shahar, Meir and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

—."Introduction: Gods and Society in China" In Shahar and Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, 1-36.

Shan Min 山民. *Huli xinyang zhimi* 狐狸信仰之謎. Beijing: Xueyuan chuban she, 1994.

Shen Defu 沈德符. *Wanli yehuo bian* 萬歷野獲編. 1869 edition.

Shen Qifeng 沈起鳳. *Xieduo* 諧鐸. Chongqing: Chongqing chubanshe, 1996.

Shen Yue 沈約. *SongShu* 宋書. Beijing: Zhonghua shuju, 1974.

Simoons, Frederick J. *Food in China: Agricultural and Historical Inquiry*. Boca Raton, Ann Arbor, and Boston: CRC Press, 1991.

Sivin, Nathan. "The Theoretical Background of Elixir Alchemy." In J. Needham et al., *Science and Civilization in China* 4:210-323. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1980.

Skinner, G. William. "Regional Urbanization in Nineteenth-Century China" (211-49) and "Cities and the Hierarchy of Local Systems" (275-351). In G. William Skinner, ed., *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1977.

Smith, Arthur H. *Village Life in China*. 1899; reprint, Boston: Little, Brown, 1970.

Smith, Richard J. *Fortune-Tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*. Boulder: Westview Press, 1991.

Smyersi Karen A. *The Fox and the Jewel: A Study of Shared and Private Meanings in Japanese Inari Worship*. Honolulu: University of

Hawai'i Press, 1999.

Sommer, Matthew. *Sex, Law, and Society in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Song Dazhang 宋大章 et al. *Zhuoxian zhi* 涿縣志. 1936; reprint, Taibei: Chengwen chubanshe, 1976.

Song Yongyue 宋永岳 (Qingchengzi 青城子). *Zhiyi xubian* 志異續編. *BJXS* 27.

Spence, Jonathan. *The Death of Woman Wang*. New York: Penguin, 1978.

Stein, Rolf A. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries." In Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism*, 53-82. New Haven: Yale University Press, 1979.

Sterckx, Roel. *The Animal and the Daemon in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Strassberg, Richard. *A Chinese Bestiary: Strange Creatures from the Guideways Through Mountains and Seas*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Strickmann, Michel. "Sōdai no raigi: Shinsō undō to dōka nanshō ni tsuite no ryakusetsu 宋代の雷儀：神霄運動と道家南宗に就いての略說." *Tōhō shūkyō* 東方宗教 46 (1975): 15-28.

—. "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy." *T'oung Pao* 63:1-64.

—. *Chinese Magical Medicine*. Ed. Bernard Faure. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Sutton, Donald S. "From Credulity to Scorn: Confucians Confront the Spirit Mediums in Late Imperial China." *Late Imperial China* 21, no. 2 (December 2000): 1-39.

—. *Steps of Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2003.

Szonyi, Michael. "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China." *Journal of Asian Studies* 56, no. 1 (1997): 113-35.

—. "The Cult of Hu Tianbao and the Eighteenth-Century Discourse of Homosexuality." *Late Imperial China* 19, no. 1 (1998): 1-25.

*Taishang laojun hunyuan sanbufu*. 太上老君混元三部符. HY 673.



Takizawa Shunryō 瀧澤俊亮. *Manshū no gaison shinkō* 満州の街村信仰. 1940; reprint, Tokyo: Daiichi Shinkō, 1982.

Tan Qian 談遷. *Beiyou lu* 北遊錄. Beijing: Yenjing University copy, 1934.

Tan Zhengbi 譚正壁 and Tan Xun 譚尋. *Guben xijian xiaoshuo huikao* 古本希見小說匯考. Hangzhou: Zhejiang wenyi chubanshe, 1984.

*Tang hongluqing Yueguogong lingxu jiansu Ye zhenren zhuan* 唐鴻臚卿越國公靈虛見素葉眞人傳. HY 778.

Tang Yongzhong 湯用中. *Yijiong baibian* 翼駧稗編 *BJXS* (T) 32 bian.

Tao Qian 陶潛. *Soushen houji* 搜神後記. Beijing: Zhonghua shuju, 1981.

Teiser, Stephen F. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Ter Haar, Barend. *The White Lotus Teaching in Chinese Religious History*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Thompson, Stuart E. "Death, Food, and Fertility." In Watson and Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, 71-108.

T'ien, Ju-k'ang. *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ch'ing Times*. Leiden: E. J. Brill, 1989.

Tominaga Kazuho 富永一登. "Ko Setsawa no tenkai 狐說話の展開." *Gakudai Kokubun* 學大國文 29 (1986): 189-207.

Tu Shen 屠紳. *Liuhe neiwan suoyan* 六合內外瑣言. *BJXS* (T) 32.

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Ithaca: Cornell University Press, 1969.

—. "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage." In William A. Lessa and Evon Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, 4th ed., 234-43. New York: Hamilton, 1979.

—. "Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbologist." In Edith Turner, ed., *Blazing the Trail: Way Marks in the Exploration of Symbols*, 1-28. Tucson: University of Arizona Press, 1992.

Twitchett, Denis. *The Writing of Official History Under the Tang*. New York: Cambridge University Press, 1992.

Uchida Tomō 内田智雄. *Chūgoku nōson no kazoku to shinkō* 中國農村の家族と信仰 Tokyo: Shimizu kōbundō, 1970.

Van Gulik, R. H. *Sexual Life in Ancient China*. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Von Glahn, Richard. "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan." *Harvard Journal of Asiatic Studies*

51, no. 2 (1991): 651-714.

Wagner, Marsha. *The Lotus Boat: The Origins of Chinese Tz'u Poetry in Tang Popular Culture*. New York: Columbia University Press, 1984.

Waltner, Ann. *Getting an Heir: Adoption and the Construction of Kinship in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

Wang Binling 汪玢玲. *Pu Songling yu minjian wenxue* 蒲松齡與民間文學. Shanghai: Shanghai wenyi chubanshe, 1985.

Wang Bu 王逋. *Yin'an suoyu* 蚓菴瑣語. In Wu Zhenfang 吳震方, *Shuoling* 說鈴.

Wang Jian王椷. *Qiudeng conghua* 秋燈叢話. Preface dated 1777. Qianlong edition.

Wang Jiegong 王介公 et al. *Andong xianzhi* 安東縣志. 1931; reprint, Taibei: Chengwen chubanshe, 1976.

Wang Jinglin 王景琳 and Xu Tao 徐匋, eds. *Zhongguo minjian xinyang fengsu cidian* 中國民間信仰風俗辭典. Beijing: Zhongguo wenlian chuban gongsi 1997.

Wang Pizhi 王闢之. *Mianshui yantan lu* 澠水燕談錄. Beijing: Zhonghua shuju, 1997.

Wang Qinruo 王欽若. *Song Zhenzong yuzhi yisheng baode zhenjun zhuan* 宋真宗御製翊聖保德真君傳.HY 1275.

Wang Sanpin 王三聘. *Gujin shiwukao* 古今事物考. In *Congshujicheng chubian*. Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1936.

Wang Shucan 王樹村. *Paper Joss: Deity Worship Through Folk Prints*. Beijmg: New World Press, 1992.

Wang Tao 王韜. *Songyin manlu* 淞隱漫錄. Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1983.

—.*Dunku lanyan* 遁窟讕言. Shanghai: Shenbaoguan congshuben, 1873.

—.*Songbin suohua* 淞濱瑣話. *BJXS* 35.

Wang Tonggui 王同軌. *Xinke ertan* 新刻耳談. Ming edition in Beijing Library.

—.*Ertan leizeng* 耳談類增. 1603 edition in Beijing Library.

Wang Yingkui 王應奎. *Liunan suibi* 柳南隨筆. Beijing; Zhonghua shuju, 1983.

Ware, James. *Alchemy, Medicine, and Religion in the China of A.D. 320: The Nei-p'ien of Ko Hung*. Cambridge, MA: MIT Press, 1981.





Watson, James L. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960-1960." In Johnson, Nathan, and Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, 292-324.

Watson, James L. and Evelyn Rawski, eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Watson, Rubie S. "Wives, Concubines and Maids: Servitude and Kinship in the Hong Kong Region, 1900-1940" (231-55) and "Afterword: Marriage and Gender Inequality" (347-68). In Rubie S. Watson and Patricia Ebrey, eds., *Marriage and Inequality in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Watt, John R. *The District Magistrate in Late Imperial China*. New York: Columbia University Press, 1972.

—."The Yamen and Urban Administration" In W. Skinner, ed., *The City in Late Imperial China*, 353-90. Stanford: Stanford University Press, 1977.

Watters, T. "Chinese Fox-Myths." *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, North China Branch Journal* 8 (1874): 47-65.

Wei Shou 魏收. *Weishu* 魏書. Beijing: Zhonghua shuju, 1974.

Weinstein, Stanley. *Buddhism Under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Weller, Robert P. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press, 1987.

—."Matricidal Magistrate and Gambling Gods: Weak States and Strong Spirits in China." In Shahar and Weller, eds., *Unruly Gods*, 250-68.

—.*Resistance, Chaos, and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*. Seattle: University of Washington Press, 1994.

Wile, Douglas. *Art of the Bedchamber: The Chinese Sexual Yoga Classics Including Women's Solo Meditation Texts*. Albany: State University of New York Press, 1992.

Will, Pierre-Etienne. *Bureaucracy and Famine in Eighteenth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Wolf, Arthur P., ed. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

—."Gods, Ghosts and Ancestors" In Wolf, ed., *Religion and Ritual*, 131-82.

Wriggins, Sally H. *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*. Boulder: Westview Press, 1996.

Wu Boya 吳伯婭. "Zhu Fangdan 朱方旦." In He Lingxiu 何齡修 and Zhang Jiefu 張捷夫 et al., eds., *Qingdai renwu zhuangao* 清代人物傳稿, 369-73. Beijing: Zhonghua shuju, 1994.

Wu Chenyan 吳陳琰. *Kuangyuan zazhi* 曠園雜誌. In Wu Zhenfang 吳震方, *Shuoling* 說鈴.

Wu Chichang 吳熾昌. *Kechuang xianhua* 客窗閒話. *BJXS* 29.

Wu, Fatima. "Foxes in Chinese Supernatural Tales." Part I and II. *Tamkang Review* 17, no. 2 (1986): 121-53 and 17, no. 3 (1986): 253-94.

Wu, Yenna. *The Chinese Virago: A Literary Theme*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

—.*The Lioness Roars: Shrew Stories from Late Imperial China*. Cornell: Cornell University Press, 1995.

Wu Zhenfang 吳震方. *Shuoling* 說鈴. 1878 edition.

*Wuwang faZhou pinghua* 武王伐紂評話. Shanghai: Zhonghua shuju, 1958.

Xiang Da 向達. "*Tangdai Chang'an yu Xiyu wenming* 唐代長安與西域文明." In Xiang Da, *Tangdai Chang'an yu Xiyu wenming*, 1-116. Beiping: Harvard-Yenching Institute, 1933.

Xie Zhaozhe 謝肇淛. *Wu Zazu* 五雜俎. MingWanli edition.

Xizhou sheng 西周生. [pseud.]. *Xingshi yinyuanzhuan* 醒世姻緣傳. Ji'nan: Qilu shushe, 1984.

Xu Beiwen 徐北文. "*Xingshi yinyuanzhuan* jianlun 醒世姻緣傳簡論." In *Xingshi yinyuanzhuan*, 1-12. Ji'nan: Qilu shushe, 1984.

Xu Changju 許昌菊. "Lun huli de chuanshuo jiqi yanjiu 論狐狸的傳說及其研究." Trans. *from Enzykloäadie des Märchens*, Band 5, "Fuchs" by 漢斯一約兒格烏特. *Minjian wenxue luntan* 民間文學論壇 48, no. 1 (1991): 83-91.

Xu Changzuo 徐昌祚. *Yanshan conglu* 燕山叢錄. Ming Wanii edition.

Xu Dishan 許地山. *Fuji mixin de yanjiu* 扶乩迷信的研究. Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1941.

Xu Feng'en 許奉恩. *Licheng* 里乘. Ji'nan: Qilu shushe, 1988.

Xu Ke 徐珂. *Qingbai leichao* 清稗類鈔. Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1916.

Xu Kun 徐昆. *Liuya waibian* 柳崖外編. Preface dated 1792. Qing edition.

Xu Qiucha 許秋垞. *Wenjian yici* 聞見異辭. *BJXS* 24.

Xu Shen 許慎. *Shuowen jiezi* 說文解字. Beijing: Zhonghua shuju, 1963.

Xu Shichang 徐世昌. *Daqing jifu xianzhe zhuan* 大清畿輔先哲傳. 1915; reprint, Taibei: Tatong shuju, 1968.

Xu Song 徐嵩. *Songhuiyao jigao* 宋會要輯稿. Beijing: Zhonghua shuju, 1955.

Xu Zhonglin 許仲琳. *Fengshen yanyi* 封神演義. Beijing: Zuojia chubanshe, 1955.

Xuan Ding 宣鼎. *Yeyu qiudenglu* 夜雨秋燈錄. Anhui: Huangshan shushe, 1995.

*Xuantian shangdi qishenglu* 玄天上帝啓聖錄. Anonymous and undated. HY 957.

Xue pucheng 薛福成. *Yong'an biji* 庸盦筆記. Jiangsu: Jiangsu renmin chubanshe, 1983.

Yan Shou 延壽. *Zongjing lu* 宗鏡錄. T. 2016.

*Yanchu youcanlu* 燕楚遊驂錄. Pinghan tielu guanlichu 平漢鐵路管理處. Taibei: Xuesheng shuju, 1970.

Yang Fenghui 楊鳳輝. *Nan'gao biji* 南皋筆記. BJXS 30.

Yang, C. K. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Yang, Shuhui. *Appropriation and Representation: Feng Menglong and the Chinese Vernacular Story*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

*Yanyibian* 豔異編. Attributed to Wang Shizhen 王世貞. Shenyang: Chunfeng wenyi chuban she, 1988.

Yao Lijiang 姚立江."Zhongguo beifang de huxian chongbai 中國北方的狐仙崇拜" *Wenshi zhishi* 文史知識 5 (1956): 63-68.

Ye Dehui 葉德輝 et al. *Sanjiao yuanliu soushen daquan* 三教源流搜神大全. 1909; reprint Taibei: Danqin tushu yonxian gongsi, 1983.

Yeh Kuo Li-Cheng 葉郭立誠. *Beiping dongyuemiao diaocha* 北平東岳廟調查. 1939; reprint. Taibei: The Oriental Cultural Service, 1971.

Yilin 易林. Attributed to Jiao Yanshou 焦延壽. *Congshu jicheng chubian*, vol. 703-5. Beijing: Zhonghua shuju, 1985.

Yin Zhaohai 殷兆海 and Lü Heng 呂衡. *Miaofengshan Wang Sannainai de chuanshuo* 妙峰山王三奶奶的傳說. Miaofengshan minsu wenhua diaoyanzu, n.d. (printed in 1990s).

Ying Shao 應劭. *Fengsu tongyi jiaoshi* 風俗通義校釋. Tianjin: Tianjin guji chubanshe, 1988.

Yongna jushi 慵訥居士. *Zhiwenlu* 咫聞錄. *BJXS* 24.

Yoshiro Hiroko 吉野裕子. *Kitsune: Inyö Gogyö to Inari Shinkö* 狐：陰陽五行と稻荷信仰. Tokyo: Hosei Daigaku Shuppankyoku, 1980.

Yu Haoliang 于豪亮. "Jikuai huaxiang shi de shuoming 幾塊畫像石的說明." *Kaogu tongxun* 考古通訊 4 (1957): 106-12.

—."Sichuan chutu Han huaxiangzhuan zhaji 四川出土漢畫像磚札記." In *Yu Haoliang xueshu wencun* 于豪亮學術文存, 260-66. Beijing: Zhonghua shuju, 1985.

Yu Hongjian 俞鴻漸. *Yinxuexuan biji* 印雪軒筆記. Shanghai:.Shenbaoguan congshuben, 1873.

Yu Jiao 俞蛟. *Meng'an zazhu* 夢菴雜著. Beijing; Wenhua yishu chubanshe, 1988.

Yu, Anthony. "Ghost in Fiction." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, no. 2 (1987): 397-434.

Yü, Chün-fang. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*. New York: Columbia University Press, 2000.

Yuan Haowen 元好問. *Xu Yijianzhi* 續夷堅志. In *Yuan Haowen quanji* 元好問全集. Nanjing: Jiangsu guji chubanshe, 1983.

Yuan Mei 袁枚. *Zheng Xu Zibuyu* 正續子不語 (*Zibuyu* 子不語 and *Xu Zibuyu* 續子不語). Taibei: Xinxing shuju, 1978.

Yue Hesheng 岳和聲. *Canweizi ji* 餐微子集. Taibei: Weiwen tushu chubanshe, 1977.

Yue Jun 樂鈞. *Ershi lu* 耳食錄. Haerbin: Helongjiang renmin chubanshe, 1997.

*Yunji qiqian* 雲笈七簽. Comp. Zhang Junfang 張君房. HY 1026.

Zeitlin, Judith T. *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

—."Embodying the Disembodied: Representations of Ghosts and the Feminine." In Ellen Widmer and Kang-I Sun Chang, eds., *Writing Women in Late Imperial China*, 242-63. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Zeng Yandong 曾衍東. *Xiaodoupeng* 小豆棚. Ji'nan:Qilu shushe, 1991.

Zeng Zao 曾慥. *Leishuo* 類說. Taibei: Yiwen yinshuguan, 1975.

Zhan Dan 詹旦. "Xianji heliu de wenhua yiyun 仙妓合流的文化意蘊." *Shehui kexue zhanxian* 社會科學戰線 59, no. 3 (1992): 280-84.

Zhang Chen 張宸. *Pingpu zaji* 平圃雜記. In *Gengchen congpianben* 庚辰叢編本, 1940.

Zhang Chao 張潮. *Yuchu xinzhi* 虞初新志. *BJXS* 14.

Zhang Guozeng 張國增. "Hebei Funingxian de zongjiao mixin 河北撫寧縣的宗教迷信." *Shehuixue zazhi* 社會學雜誌 (June 1931): 281-85.

Zhang Jingyun 張景運. *Qiuping xinyu* 秋坪新語. Preface dated 1792.

Zhang Naiwei 章乃煒 and Wang Airen 王靄人. *Qinggong shuwen* 清宮述聞. Preface dated 1937. The Forbidden City Museum copy.

Zhang Ping 張坪 et al. *Cangxian zhi* 滄縣志. 1933; reprint, Taibei: Chengwen chubanshe, 1976.

Zhang Tao 張燾. *Jinmen zaji* 津門雜記. BJXS 24.

Zhang Xiansheng 張先生. *Taigu tudui jing* 太古土兌經. HY 948.

Zhao Daoyi 趙道一. *Lishi zhenxiantidao tongjian* 歷世眞仙體道通鑒. HY 296.

Zhao Jishi 趙吉H. *Jiyuan jisuoji* 寄園寄所寄. 1696 edition.

Zhao Xingde 趙興德. et al. *Yixian zhi* 義縣志. 1930; reprint, Taibei: Chengwen chubanshe, 1976.

Zhao Yi 趙翼. *Yanpu zaji* 簷曝雜記. Beijing: Zhonghua shuju, 1982.

*Zhengtong daozang* 正統道藏 (1445). Including the *Wanli xu Daozang* 萬歷續道藏 (1607). 1923-1926; reprint, Taibei: Yiwen yinshuguan, 1962.

Zhou Xuanwei 周眩煒. *Jinglin xuji* 涇林續集. In *Hanfenlou miji* 涵芬樓秘笈, vol. 8, 1916.

Zhou Zhenhe 周振鶴. "Wang Sannainai 王三奶奶." *Minsu:Miaofengshan jinxiang zhuanhao* 民俗：妙峰山進香專號 7 (1929): 68-107.

Zhu Yiqing 朱翊清. *Maiyouji* 埋憂記. Chongqing: Chongqing chubanshe, 1996. Also under the title *Zhucun tanguai* 朱村談怪.

Zong □ 宗 □ (Caihengzi 采蘅子). *Chongming manlu* 蟲鳴漫錄. *BJXS* 22.

Zuiyue shanren 醉月山人 [pseud. Qing]. *Huliyuan* 狐狸緣. Beijing: Huaxia chubanshe, 1995. Also under the title of *Xianhu qiebaolu* 仙狐竊寶錄 in *Zhongguo gudai zhenxiben xiaoshuo*, vol. 5. Shenyang: Chunfeng wenyi chubanshe, 1994.

Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: E. J. Brill, 1959.

歷史迴廊 012

# 狐仙The Cult of the Fox

作　　者　康笑菲
譯　　者　姚政志
發 行 人　楊榮川
總 編 輯　龐君豪
主　　編　盧宜穗
責任編輯　陳姿穎　李美貞
出 版 者　博雅書屋有限公司
地　　址　106台北市大安區和平東路二段339號4樓
電　　話　(02)2705-5066
傳　　真　(02)2706-6100
劃撥帳號　01068953
戶　　名　五南圖書出版股份有限公司
網　　址　http://www.wunan.com.tw
電子郵件　wunan@wunan.com.tw
法律顧問　元貞聯合法律事務所　張澤平律師
出版日期　2009年12月初版一刷
定　　價　新臺幣320元

國家圖書館出版品預行編目資料

狐仙 / 康笑菲著；姚政志譯. — 初版. —
臺北市：博雅書屋, 2009.12
面；　公分. — (歷史迴廊；012)
參考書目：面
譯自：The cult of the fox : power, gender, and popular religion in late imperial and modern china
ISBN 978-986-6614-45-3 (平裝)
1.民間信仰　2.狐　3.迷信　4.中國

271.9　　98016921